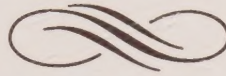
Pablo Sánchez Garrido
(Director y Editor)
Consuelo Martínez-Sicluna y Sepúlveda
(Editora)



HISTORIA DEL ANÁLISIS POLÍTICO

tecnos

HISTORIA DEL ANÁLISIS POLÍTICO

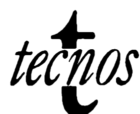
PABLO SÁNCHEZ GARRIDO

(*Director y Editor*)

CONSUELO MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA

(*Editora*)

HISTORIA DEL ANÁLISIS POLÍTICO



Diseño de cubierta:
J. M. Domínguez y J. Sánchez Cuenca



Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 978-84-309-5270-0
Depósito Legal: M-16.913-2011

Printed in Spain. Impreso en España por Rigorma

ÍNDICE

PREFACIO

El presente volumen es fruto de un trabajo colectivo de investigación donde se ha explorado una nueva perspectiva para abordar la Historia del Pensamiento Político. La eventual novedad no radica, ciertamente, en haber desarrollado una obra (más) de Historia de las Ideas Políticas centrada en un canon de grandes pensadores políticos. En buena medida, y pese a inevitables ausencias, reproducimos una nómina más bien estándar de autores, como la que puede encontrarse en otras obras españolas o extranjeras similares. La aportación radica más bien en el énfasis que se ha prestado a la existencia de un canon alternativo de obras y textos centrados en el «Análisis Político» que los grandes pensadores políticos afrontaron; lo cual nos ha obligado a desarrollar una nueva metodología ajustada a lo que se ha denominado *Historia del Análisis Político*.

En efecto, el punto de partida de la presente obra fue la constatación de que la práctica totalidad de los grandes pensadores políticos de la historia habían desarrollado dos líneas de reflexión política. Junto a la tradicional perspectiva de reflexión teórico-política abstracta, contenida en sus obras más célebres (el enfoque habitual de la Filosofía y la Teoría Política), parecía existir otro enfoque más *situado* en los aconteceres y hechos que les circundaron. Esto permitía abrir el interés de nuestra mirada a un «segundo canon» de obras en las que sus autores analizaban algún aspecto de su realidad política coetánea como, por ejemplo: la constitución clásica ateniense (Aristóteles); la política exterior europea de entre el *Quattrocento* y el *Cinquecento* (Maquiavelo); la Inglaterra guerracivilista de mediados del siglo XVII (Hobbes); constituciones europeas específicas, como las de Polonia o Córcega (Rousseau), etc.[1].

Por su aparente «caducidad», muchas de estas obras de los principales pensadores políticos habían quedado oscurecidas bajo la brillantez del canon primario de sus grandes obras políticas que todos conocemos. De hecho, en muchos casos, ni siquiera se habían llegado a traducir estas obras y opúsculos al ser consideradas obras «menores» o «secundarias» y sometidas a la fugacidad de un tiempo periclitado[2]. Sólo podían interesar desde una perspectiva cuasi «arqueológica», o bien desde la atención hiperespecializada de algún erudito que quisiera poner su lupa sobre alguno de estos pensadores, o sobre su época.

---

[1] Véanse, respectivamente: ARISTÓTELES, *La Constitución de Atenas*; MAQUIAVELO, *Escritos políticos menores*, o sus legaciones diplomáticas; HOBBES, *Behemoth*; ROUSSEAU, *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia,* o *Proyecto de Constitución para Córcega*, etc.

[2] Una importante excepción a este hecho puede encontrarse en la colección «Clásicos del Pensamiento» de Editorial Tecnos, cuyo listado puede consultarse al final de este libro.

Sin embargo, los trabajos y enfoques de la llamada «Escuela de Cambridge», representada fundamentalmente por Quentin Skinner y por John Pocock, han hecho que, desde los años sesenta, la atención del historiador del pensamiento o de las ideas políticas se volviera con especial interés hacia el contexto, intencionalidad y lenguaje político de estos grandes autores y de sus períodos histórico-culturales. La particular metodología de esta «New History» acometida por ellos, sin duda ha contribuido a dar con un método o enfoque que nos ha permitido captar la relevancia intrínseca que podían tener estos textos relegados a un cierto olvido, y a poder secuenciarlos bajo la perspectiva de un propósito convergente en todos ellos: escrutar la realidad política de su tiempo. No se pretende, sin embargo, comprometer los ya clásicos enfoques de Pocock o Skinner con respecto a la perspectiva desarrollada en este trabajo —entre otras cosas porque no hay *una* única perspectiva[3]—, pero la aceptación de ambos a participar en esta obra es algo que merece la pena resaltar y agradecer especialmente.

Pero en este punto cabría preguntarse: ¿existe algún interés científico real para recuperar y conectar este tipo de textos? ¿No tenía sentido que permanecieran en esa cierta penumbra de nuestra atención histórico-intelectual? Confío en que el propio libro, a través de sus diversos capítulos, podrá responder por sí mismo a estas preguntas con una enorme persuasión[4]. Simplemente añadiría que en efecto puede aportar muy diversas utilidades, principalmente para aquellos estudiosos que se dedican, bien a los grandes pensadores e ideas políticas, o bien a la realidad histórica, social o política; como especificaré a continuación.

En un primer lugar, tiene un relevante interés para los historiadores de las ideas políticas (o del pensamiento político) y para los filósofos políticos, en la medida en que aporta una mirada alternativa pero convergente hacia el objeto habitual de su disciplina. Ciertamente, su objeto, las ideas políticas, parece que no siempre tenían que ser abstractas y separadas de la realidad. Pero también aporta una mirada renovada hacia otro objeto de las historia de las ideas políticas: los propios pensadores políticos, ofreciéndonos de ellos una visión más poliédrica de su pensamiento y más intensamente conectada con su contexto biográfico e histórico-político.

En otro sentido, también es de un interés considerable para los estudiosos de las ciencias sociales, como politólogos y sociólogos, en la medida en que aporta una cierta historificación de su disciplina, ya que la presente obra puede considerarse como una Historia de las Ciencias Políticas y Sociales. Además, es un enfoque que sin duda enriquece y acerca aún más a sus respectivas especialidades el propio estudio de Historia de las Ideas Políticas que se aco-

---

[3] En efecto, no todos los autores han seguido la metodología propuesta de modo unívoco, lo cual sin duda ha enriquecido la obra. En algunos capítulos, se ha optado por combinar razonablemente las ideas tradicionales de «filosofía política» del autor con las de su «análisis político» *stricto sensu*, diluyendo una concentración que quizá de otro modo hubiera resultado difícil de asimilar. No obstante, puede que en algún caso aislado el autor haya diluido en exceso el concentrado, pero esto forma parte de la lógica diversidad de una obra tan amplia y plural.

[4] También he intentado responder a estas preguntas de un modo sistemático en el capítulo de este libro titulado «Consideraciones metodológicas para un historificación del Análisis Político».

mete en casi todas las facultades universitarias de Ciencias Políticas y Sociología. No niego en absoluto la utilidad que tiene para los estudiosos de ciencias sociales conocer los diversas sistemas filosófico-políticos, pero tampoco se puede negar lo especialmente apropiado que sería para éstos conocer cómo han ido analizado su propia realidad sociopolítica los grandes pensadores de la historia.

Asimismo, los especialistas en historia (política), propiamente, pueden encontrar en este enfoque el acceso a una narración histórica *desde dentro* y aportada por testigos presenciales; pero no meros testigos anónimos, sino testigos con la cualificación añadida de su genialidad político-intelectual. Por no decir que, en muchos casos, han sido partícipes de los propios acontecimientos, o influido decisivamente en su derivación posterior.

Aunque éstas serían las principales aplicaciones relativas a las disciplinas científicas implicadas en el presente trabajo, también podría encontrarse alguna otra aplicación indirecta, como podría darse en el ámbito de las relaciones internacionales, o en el terreno mediático de los, así llamados, «analistas políticos».

Antes de concluir, tan sólo quisiera añadir unas breves indicaciones sobre la génesis de la obra y algunos aspectos de su composición y estructura.

En cuanto a la génesis, ésta respondió a un proyecto de investigación que tuve el honor de coordinar y que se desarrolló inicialmente con profesores de la Universidad CEU San Pablo y de la Universidad Complutense de Madrid. Al objeto de trabajo del proyecto de investigación original, aunque ya fuera de éste, se fueron añadiendo posteriormente otros destacados especialistas en cada uno de los autores trabajados, procedentes de diversos centros académicos nacionales y extranjeros. Asimismo, una parte importante de los trabajos fueron presentados en el contexto del I Congreso de Historia del Análisis Político, celebrado en diciembre de 2010.

En cuanto a la estructura del libro, en su primera parte, dedicada a cuestiones preliminares de «Historiografía y Metodología», se ha incluido un capítulo cero donde se explica el objetivo y desarrollo metodológico que *grosso modo* se perseguía con la obra, acompañado de unas reflexiones historiográficas que quizá puedan ayudar a comprender mejor su aportación. Por la gran amabilidad de John Pocock se ha introducido un texto suyo basado en una conferencia titulada «Historiography and Political Thought», que impartió en la Universidad CEU San Pablo el 8 de octubre de 2010. No menos amable ha sido la siempre cálida respuesta que he recibido de Quentin Skinner, de quien se ha introducido la traducción de un texto originalmente titulado «Moral Principles and Social Changes»[5], así como la reelaboración de su hasta ahora inédita conferencia inaugural en la Universidad de Londres, titulada «Truth and the Historian»[6].

---

[5] El texto está incluido en el capítulo 8 de su *Visions of Politics,* vol. I, *Rergarding Method,* Cambridge University Press, Cambridge, 2002; en el cual reelabora su anterior trabajo «Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action», *Political Theory*, 2:3 (1974).

[6] La conferencia fue impartida el 2 de junio de 2010, en la Queen Mary, University of London, donde actualmente es «Barber Beaumont Professor» desde 2008, después de abandonar la Uni-

La segunda parte de este libro —titulada «El Análisis Político en sus autores»—, que constituye el grueso del mismo, se centra propiamente en el análisis político que han desarrollado los grandes pensadores políticos de la historia. A este efecto, el libro dedica un capítulo a cada uno de los autores seleccionados; capítulos posteriormente agrupados en una clasificación según las principales épocas históricas (antigua y medieval; temprano-moderna, moderna y contemporánea) —con la excepción de la división conceptual relativa al pensamiento tradicional y conservador, a efectos más bien de aportar cierta clarificación estructural—.

Si el presente trabajo colectivo ha logrado arrojar algo de luz sobre algún aspecto menos atendido de nuestra tradición político-intelectual, el objetivo inicial del mismo se habrá visto superado con creces.

PABLO SÁNCHEZ GARRIDO

Madrid, 28 de enero de 2011

versidad de Cambridge. Parte de la misma se basa en su texto «Interpretation, Rationality and Truth», de su *Visions of Politics*, Vol. I.

AGRADECIMIENTOS

El primero de los agradecimientos es sin duda hacia la profesora Consuelo Martínez-Sicluna, quien, además de compartir la penosa labor de corrección y unificación formal de los textos y de seleccionar a parte de los especialistas, aportó un empuje decisivo en la coordinación del Congreso de Historia de Análisis Político. Sin este empuje inicial y su constante ayuda y disposición, el libro no habría visto la luz.

Es de justicia también incluir a los destacados especialistas que han colaborado en este libro y que han apostado por su viabilidad con una labor impagable. Algunos de ellos han realizado, además de su valiosa contribución intelectual, otros auxilios y orientaciones importantes para la edición final del libro, como ha sido el caso de Pablo Badillo, Rafael Cejudo, Salvador Giner, Montserrat Herrero o Dalmacio Negro. Agradezco especialmente a Salvador Rus su constante y diversa ayuda.

En este sentido, por supuesto, agradezco nuevamente a John Pocock y a Quentin Skinner el haber aceptado colaborar con sus textos en este libro. En el caso de John Pocock hay que agradecer la mediación crucial de Benigno Pendás y de Eloy García —traductor e introductor de *The Machiavellian Moment*—. Respecto a Quentin Skinner, no tengo palabras para agradecerle su aceptación a mi propuesta. Pero quisiera añadir que ha sido un auténtico privilegio para mí poder aprender, una vez más, no sólo de sus brillantes escritos, sino también de su *virtù* humana, con un trato personal exquisito y cercano, a un tiempo.

Otro agradecimiento importante es hacia Editorial Tecnos, principalmente en la persona de su director, Manuel González Moreno, por su constante amabilidad y paciencia en un plazo de entrega que no terminaba nunca de cumplirse por la necesaria ampliación de autores.

Como ya se ha mencionado, agradezco a la Universidad CEU San Pablo que hiciera posible el desarrollo del proyecto de investigación que propició el inicio del libro. En ello tengo que destacar la medicación de su entonces Vicerrector de Investigación, Alejandro Rodríguez de la Peña, no solamente por el apoyo material que supuso la concesión del proyecto, sino también por el ánimo personal que me infundió cuando, al comienzo, me asaltaron serias dudas sobre su factibilidad.

Igualmente tengo que mencionar una deuda intelectual hacia Andrés de Francisco, quien me hizo reparar en el interés del *Behemoth* de Hobbes, lo cual tuvo su importancia en la génesis primigenia de este proyecto.

Por otro lado, también he de agradecer y lamentar a un tiempo que la ayuda y disponibilidad que han mostrado Fernando Aguiar y Fernando Vallespín, no

hayan podido culminar igualmente con su contribución a este libro en forma de sendos capítulos. Me consta su firme voluntad de participar, truncada solamente por circunstancias insoslayables.

Por último, les agradezco *todo* a mi mujer y a mis hijas, a la vez que les pido perdón por todo ese tiempo que el cuidado de este libro les ha «robado».

P. S. G.

PRIMERA PARTE

METODOLOGÍA E HISTORIOGRAFÍA

0. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS PARA UNA HISTORIFICACIÓN DEL ANÁLISIS POLÍTICO

PABLO SÁNCHEZ GARRIDO[1]
Universidad CEU San Pablo

> La existencia política del hombre es una existencia histórica; y una teoría política, si penetra en los principios, debe ser al mismo tiempo una teoría de la historia.
>
> Eric VOEGELIN, *The New Science of Politics*

> [...] Para escribir una historia adecuada del pensamiento político se debería entender el pensamiento político como una actividad que se hacía con idiomas diferentes, en sociedades distintas y en diferentes épocas.
>
> Quentin SKINNER, «La historia de mi historia»

Esta reflexión introductoria a una *Historia del Análisis Político* expone las líneas metodológicas que han inspirado la presente obra colectiva y que se han seguido en sus respectivos capítulos[2]. Asimismo, dichas consideraciones metodológicas e historiográficas son relevantes para comprender lo que puede aportar el desarrollo del enfoque propuesto respecto a los habituales en la historia del pensamiento político, pero también en lo concerniente a su profuso debate metodológico y epistemológico. Aunque en este capítulo resulta imposible profundizar con exhaustividad en las diversas metodologías historiográficas vigentes, al menos se apuntan algunas de las más importantes en vistas a clarificar un método plausible para una historia el análisis político. A este objetivo pueden coadyuvar especialmente dos enfoques historiográficos

---

[1] Agradezco los fructíferos comentarios a este escrito por parte de Jaume Aurell, Rafael Cejudo, Salvador Giner, Dalmacio Negro y Salvador Rus.

[2] Aunque con ello no pretendemos comprometer las opciones historiográficas particulares que puedan suscribir los autores que han contribuido a esta obra.

que he tomado como modelos arquetípicos: el de la «Escuela de Cambridge» —Quentin Skinner y John Pocock—, junto al enfoque «tradicional» en la historia del pensamiento político, representado por Leo Strauss o George H. Sabine, *inter allia.* Frente a la habitual contraposición entre estas dos metodologías, consideramos que es posible y deseable reconciliar algunas de sus principales contribuciones desde la perspectiva metodológica que se abre con la «historia del análisis político».

I. APROXIMACIÓN CONCEPTUAL A LA «HISTORIA DEL ANÁLISIS POLÍTICO»

Desde el método propuesto para historiar lo que se ha denominado «análisis político» se sistematiza una vía alternativa de acceso a la historia del pensamiento político y a los hechos políticos. Básicamente, consiste en prestar la debida atención al hecho de que casi todos los grandes pensadores políticos realizaron un peculiar ejercicio de aproximación a la realidad política que no era explicable, ni reductible, al que encontramos en sus obras más célebres o canónicas; hecho que nos abre a la perspectiva de un «segundo canon» de obras[3].

Este especial ejercicio analítico-político, realizado por ellos con una asombrosa frecuencia y homogeneidad, consistía en una aproximación analítica directa, ya fuera descriptiva o normativa, a fenómenos políticos concretos, coetáneos y próximos[4]. Era algo distinto, por tanto, de una sistematización abstracta sobre la naturaleza y el funcionamiento de la *polis* y lo político; no era por tanto «filosofía» o «teoría política», *stricto sensu.* Pero tampoco podía considerarse propiamente «historia», puesto que los hechos por ellos expuestos estaban conectados con una «experiencia política» *presente* para el autor, o cuando menos *presenciada* por él[5]. Así, por ejemplo, aunque desde nuestra perspectiva cronológica las relaciones entre el Emperador Carlos V con el rey francés, Francisco I, y el papa Clemente VII sean «historia», para Maquiavelo no podían serlo puesto que le eran coetáneas y él se encontraba, de hecho, personalmente involucrado en ellas. Lo cierto es que cuando Maquiavelo, que es un exponente paradig-

[3] La expresión «segundo canon» no se corresponde por el momento con un listado explicito y exhaustivo de obras/autores, aunque a partir de los diversos capítulos este libro se puede extraer una primera aproximación a dicho listado.

[4] Los límites cronotópicos de proximidad espacial y coetaneidad temporal admiten cierta variedad, según el autor, pero, en cualquier caso, se trata de fenómenos analizados desde un acercamiento directo, o cuasi directo, a los mismos.

[5] Hay casos en que los fenómenos analizados se escriben retrospectivamente partiendo de (o dirigiéndose a) hechos pasados, pero que el autor ha *presenciado*, como en el *Behemoth* de HOBBES. Otra cuestión distinta son las obras propiamente históricas de los pensadores políticos, como la *Istorie fiorentine* de MAQUIAVELO, o la *History of England* de DAVID HUME. Ante ellas, no podríamos hablar estrictamente de «análisis político», salvo en un sentido indirecto, por lo que, generalmente, es más conveniente tratarlas como cualquier otra obra histórica antigua; salvo cuando la prudencia historiográfica sugiera lo contrario (pues como advierte POCOCK, la virtud historiográfica por excelencia es la prudencia).

mático de «análisis político», analiza en sus informes diversos fenómenos de su realidad política, no lo hace con la *intencionalidad* de un historiador, operando ante una realidad periclitada, sino más bien con un sentido analítico centrado en explicar situaciones presentes, o presenciadas por él, y conectadas con *su realidad*. De hecho, el uso de los tiempos verbales en presente combinado con un apreciable empleo de topónimos puede constituir un indicador cuantitativo para detectar el análisis político de un autor, al tiempo que expresan un contacto con su contexto biográfico-político. Esto no obsta para que puedan entremezclarse ambos enfoques, tanto en las obras de «análisis político» como en las de «pensamiento político». Así, cuando Aristóteles analiza *La Constitución de Atenas* —obra clara de «análisis político»— combina la exposición histórica sobre la época de Solón, y otras pretéritas (caps. 1-41), con el análisis político coetáneo (caps. 42-69)[6]. Asimismo, en su obra magna de la *Política* se entrevera la reflexión filosófico-política con el análisis político de diversas constituciones griegas coetáneas, pero también pretéritas.

De modo que no hallamos en estos «análisis políticos» la actitud propia de la filosofía, que trasciende y abstrae el fenómeno (político) hacia su esencia atemporal y universal; ni tampoco la propia de la historia, que lo ordena y estudia en tanto que cronológicamente periclitado. Es más bien, por decirlo metafóricamente, la actitud del médico, cuyo análisis del mismo está siempre orientado a alcanzar algún diagnóstico y terapia; o, en ocasiones, la actitud de un antiguo «físico» que disecciona un fenómeno político, aún palpitante, para comprender su vitalidad o su patología. Algo que es semejante, efectivamente, a la ciencia política, sólo que ésta surge propiamente en el siglo XIX mientras que lo abarcable desde la historia del análisis político comenzaría con los pensadores clásicos griegos[7] y casi diríamos que concluye con el nacimiento decimonónico de la ciencia política[8]. En rigor, no puede hablarse por tanto de «ciencia política» en Aristóteles, ni tan siquiera en Maquiavelo, sin forzar indebidamente el término, incurriendo en anacronía o en lo que Q. Skinner denomina «mitología de la prolepsis»[9]. Por ello, puede afirmarse que una histo-

[6] Cuando Antonio TOVAR analiza ambas partes de la obra, concluye: «Por lo demás, la segunda parte es la que resiste mejor las críticas. No hay en ella errores como los que se han deslizado en la parte histórica, y las particularidades de la vida política de Atenas están minuciosamente recogidas [...]. El que éstas sean contemporáneas libra a Aristóteles de ser engañado por testimonios interesados y parciales y la objetividad y claridad de comprensión del filósofo brilla en esta parte con todo su esplendor» (Antonio TOVAR, «Introducción», en ARISTÓTELES, *La Constitución de Atenas,* Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2000, p. 36).

[7] En el ámbito cultural indio podría incluirse a KAUTILYA (c. 350-283 a. C.), consejero real y ministro, al que se ha considerado precursor de la Economía y precedente de Maquiavelo por su obra *Arthasastra.*

[8] A partir del nacimiento de la Ciencia Política, sería más apropiado distinguir el «Análisis Político» del «Análisis Politológico», que emerge cuando se aplica el objetivo y metodología de la Ciencia Política —como ocurre en Max WEBER, por ejemplo—. En un sentido amplio, podrían fusionarse ambos acercamientos bajo el término «Análisis Político» —como se ha hecho en el presente volumen—.

[9] Q. SKINNER, «Motives, intentions and the interpretation of texts», *New Literarry History*, 3 (1972), y traducido en E. BOCARDO (ed.), *El giro contextual*, Tecnos, Madrid, 2007.

ria del análisis político es una suerte de historia o, mejor dicho, prehistoria de la ciencia política[10].

Sin embargo, no siendo estrictamente filosofía política, ni historia política, ni ciencia política, este método —ensayado en el presente volumen—, recoge los ejercicios de *análisis político* de los grandes pensadores para integrarlos cronológicamente de tal modo que puedan ser útiles para la filosofía (política), la historia, y la ciencia política[11]. Esta labor, a su vez nos puede aportar una perspectiva más poliédrica a la hora de abordar la obra y el contexto de cualquiera de los autores clásicos del pensamiento político.

Tampoco debemos olvidar que el primer término del título de nuestra obra, así como su ordenación cronológica, nos está indicando que estamos ante una forma de «historia». Pero se trata una historia peculiar, puesto que no siendo concebida como tal por los grandes pensadores políticos que la constituyen, sin embargo sus testimonios y análisis se convierten en una forma privilegiada de acceder a la historia política *desde dentro.* Una narración *intra*-histórica donde se conjuga la perspectiva diacrónica con una mirada sincrónica y fenomenológica del acontecer histórico que solamente sus testigos más penetrantes podían ofrecernos, escrutándolo conforme iba discurriendo ante sus ojos. En cierto modo, se trataría de captar una suerte de diálogo de la historia consigo misma.

En lo que respecta a la segunda parte del término, es decir, al «análisis político», convendría delimitar algo más su significado, al menos para distinguirlo de algunos de sus actuales usos académicos y sociales. Pues bien, dentro del ámbito académico reciente, el término «análisis político» ha sido referido fundamentalmente al desarrollo de lenguajes formalizados (lógico-matemáticos) orientados al estudio de tendencias o fenómenos socio-políticos contemporáneos, como los referentes a procesos electorales, a menudo desde la conocida como teoría de la elección social. Aunque esta perspectiva se ha designado, en ocasiones, «politolo-

---

[10] Como ha afirmado Miquel CAMINAL, «La historia y prehistoria de la política como ciencia constituyen un largo camino cuya continuidad de fondo es compatible con las rupturas o giros radicales que se han sucedido. La pervivencia y actualidad del pensamiento político clásico no deben confundir ni cuestionar los cambios radicales que han debido producirse para el nacimiento de la ciencia política. En razón de ello, "resulta bastante vano hablar de una ciencia política que se prepara con Aristóteles, nace, o renace, con Maquiavelo y se afirma con autonomía disciplinaria propia a partir del siglo XIX. Antes de aventurarnos a delinear una historia de la ciencia política "como tal" y que lo sea realmente, se requiere que la ciencia sea "ciencia" y que la idea de ciencia converja de forma significativa con la idea de "política" (G. Sartori, 1987: 204)», en M. CAMINAL (ed.), *Manual de Ciencia Política*, Tecnos, Madrid, 2010, p. 24.

[11] Para una reivindicación semejante sobre la necesidad de adoptar en las Facultades de Ciencia Política un enfoque «politológico» en «historia del pensamiento político», véase Josep M.ª COLOMER, «Los clásicos, desde la perspectiva de la ciencia política», en J. RIEZU y A. ROBLES (eds.) *Historia y pensamiento político*, Universidad de Granada, Granada, 1993. Especialmente relevante es la clasificación según diversos enfoques: el filosófico, el histórico o «el enfoque analítico» (pp. 18 ss.); aunque respecto a este último parece centrarse en extraer el elemento «politológico» de los clásicos, o en proyectarlo hacia la actualidad, más que en lo que aquí denominamos «análisis político».

gía analítica» («Analytical Politics»)[12], tampoco ha sido nada infrecuente encontrarse con el término literal «análisis político», como en el caso de la revista oxoniense *Political Analysis,* dedicada al avance metodológico y empírico en la investigación politológica También se ha aplicado el mismo término a otros enfoques politológicos menos empíricos, pero con una orientación epistemológica semejante[13]. En cambio, se observa una cierta diferencia denotativa en algunas otras obras, igualmente anglosajonas, que emplean el término para referirse a una reflexión politológica que funciona como una suerte de nexo metodológico interdisciplinar entre los distintos modelos teóricos, interrelaciones disciplinares y dimensiones histórico-sociales, que se ponen en juego en el actual campo de la ciencia política. En este sentido, destaca el relevante trabajo de Robert Dahl titulado *Modern Political Analysis* (1963), así como la teoría sistémica de David Easton, en su *A Framework for Political Analysis* (1965)[14]. Asimismo, una cierta familiaridad con el término «análisis político» se observa desde el denominado «Policy Analysis», aunque éste se encuentra referido más bien al *análisis de políticas públicas* dentro de un Estado, desde la conocida como «Public Policy»[15].

Respecto a estos *usos* del término «análisis político», y reconociendo una cierta afinidad denotativa con ellos, nuestro empleo del término responde más bien a la intención de recoger y conectar los ejercicios alternativos de reflexión política que desarrollaron casi todos los grandes pensadores políticos. Ello no descarta la posibilidad de que estos análisis hayan podido constituir un precedente de la «ciencia política» en su forma actual, o de los usos académicos que hoy se le dan al término «análisis político».

Como se ha indicado con anterioridad, este método se separa, por tanto, del intento de reducir la historia del pensamiento político a una sistematización abstracta y separada de una tradición/contexto para partir de un análisis concreto y dinámico de la realidad política, de tal modo que se toman los fenómenos políticos en su coetáneo acontecer y devenir dentro de un tradición[16]. La tarea de

---

[12] Véase, por ejemplo, Melvyn HINICH y Michael MUNGER, *Analytical Politics*, Cambridge University Press, Nueva York, 1997. Otra obra semejante pero más referida a los supuestos de la acción racional: Kenneth SHEPSLE y Mark BONCHEK, *Analyzing Politics*, Norton, Londres, 1997.

[13] Véanse las obras homónimas de Louise G. WHITE y Robert P. CLARK (1983), o la de Colin HAY (2002).

[14] En una línea semejante puede interpretarse, en cierto modo, la heterogénea obra de colaboración: R. E. GOODIN y CHARLES TILLY (eds.), *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, Oxford University Press, Oxford, 2006. M. Caminal también recoge este sentido en su *Manual de Ciencia Política*; véase M. CAMINAL, *op. cit.*, pp. 25 y 23, respectivamente. Desde la sociología, podría establecerse un cierto paralelismo con la obra de T. B. BOTTOMORE y Robert A. NISBET (eds.), *A History of Sociological Analysis.*

[15] Por último, casi como anécdota, podía destacarse que estos usos tan técnicos y académicos chocan con cierta generalización del término «Analista Político» que se viene produciendo en España dentro del mundo de los medios de comunicación, en un intento de reemplazar el anterior término vigente de «comentarista político». De este modo, parece que cualquier periodista o contertulio que analice hechos sociopolíticos de actualidad ha quedado elevado a la nueva categoría teórica de «Analista Político».

[16] El problema de reducir la historia del pensamiento político a un proceso de abstracción y de sistematización filosófica separada de una tradición histórica, fue señalado por John POCOCK,

unir diacrónicamente el análisis político de los pensadores políticos a lo largo de toda la historia podría configurar un colosal mosaico de la historia político-intelectual. Aunque, evidentemente se trataría de una meta, que, si se me permite la paradoja, no dejaría de ser *utópica*, al menos por lo inabarcable cuantitativamente de un proyecto semejante. En el presente volumen nos hemos limitado a hacer una propuesta de «historia del análisis político» a partir de un canon fundamental —y, por supuesto, incompleto— de pensadores *clásicos* del pensamiento político.

II. HISTORIA DEL ANÁLISIS POLÍTICO E HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO: UNA VISIÓN COMPARADA

Quizá se entienda con más claridad lo que aquí se está planteando si profundizamos en la comparación y contraste con la metodología y el objetivo tradicional de la *historia del pensamiento político*, disciplina a la que puede contribuir más eficazmente una *historia del análisis político,* dada su convergencia formal.

No obstante, la mera designación de la disciplina «historia del pensamiento político», nos sitúa ante una primera dificultad terminológica/conceptual por dos motivos fundamentales e interconectados: 1) existe un descuerdo sobre la significación de «pensamiento político» en su diferenciación respecto a términos como «teoría política», «doctrinas políticas», o «ideas políticas», entre otras; y 2) junto a las historia del pensamiento político, propiamente dichas, también existen historias: de las ideas políticas, de la teoría política, de la filosofía política, de la ciencia política, de los conceptos políticos, de las mentalidades políticas, de los principios políticos, etc. Aunque la mayor parte de estas obras arguyen una serie de justificaciones introductorias para su denominación, lo cierto es que una vez analizado y comparado el resultado final de los diversos trabajos no parece que respondan a una distinción sustancial, al menos en el objeto de estudio[17]. De hecho, si analizamos la metodología de algunos de los más conocidos tratados de historia del pensamiento político, veremos que, a pesar de ciertas diferencias sobre la hermenéutica última de ciertos autores, en el fondo responden a unos criterios metodológicos muy semejantes, sobre todo en la selección de los textos de referencia de cada autor, y que varían en ciertos aspectos de organización de la materia, ya se distribuya esta por: grandes autores (Strauss); corrientes y épocas históricas (Touchard); problemas, ideas o concep-

«The history of political thought: a methodological inquiry» (1962), en *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 6 ss.

[17] Salvo en los casos en que la atención se centra en Instituciones y Formas Políticas, o en el estudio de un contexto geográfico o temporal más reducido —lo cual en algunos ámbitos, como el italiano se ha identificado con la «historia del pensamiento», como a su vez interpretó J. A. Maravall en España—. Para un análisis de estas diferencias conceptuales y de las principales obras y escuelas, véanse Fernando Prieto, «Filosofía, pensamiento e ideas políticas. Ensayo de clarificación terminológica», *Revista de Estudios Políticos,* 63 (1989); Demetrio Castro, «La Historia de las Ideas Políticas. Contenidos y métodos», *Institut de Ciències Polítiques i Socials,* WP n.º 168, Barcelona, 1999.

tos (Koselleck); o siguiendo una vía intermedia (Sabine). Como ha afirmado Fernando Vallespín: «Al menos en apariencia, el problema del objeto parece más retórico que real. Las mayores diferencias entre los distintos enfoques metodológicos no residirían así tanto en *qué* es lo que se estudia o analiza cuanto en el *cómo* se hace»[18]. Estas variaciones vienen dadas fundamentalmente por la importancia historiográfica que se conceda a la relación texto/contexto y a la relevancia de los autores y textos clásicos, como veremos después.

Por otro lado, si enfocamos los diversos desarrollos historiográficos que han confluido en la evolución de la historia del pensamiento político, tendríamos que retrotraernos hasta los inicios de la historiografía eclesiástica moderna, con las polémicas históricas entre Reforma y Contrarreforma, bajo el principio *ad fontes*. Esto contribuyó al desarrollo de metodologías históricas como la diplomática documental y la paleografía[19]. Dando un salto histórico, podemos fijar la atención en el siglo XIX, cuando surge en Alemania la llamada «Escuela Histórica», destacando Leopold von Ranke como principal referente de la historiografía moderna. Este influyente autor señaló la necesidad de convertir la historia en una disciplina científica, al modo positivista, para lo que se tornaba esencial recurrir a los documentos coetáneos y a los hechos históricos, como las fuentes epigráficas y numismáticas[20]. Asimismo, fueron decisivas las influencias remotas de Friedrich Schleiermacher, pero sobre todo de Wilhem Dilthey —con su teorización sobre las «ciencias del espíritu» (*Geisteswissenschaften*) desde el concepto de *Weltanschauung*—, en el desarrollo posterior de la *Escuela hermenéutica*, con Gadamer a la cabeza[21]. Por otro lado, desde principios del siglo XX se intensificó la persistente influencia neohegeliana en la historiografía, lo cual derivó en un estrechamiento de los vínculos entre historia e historia del pensamiento, principalmente bajo la influencia de Benedetto Croce[22], desde el ámbito italiano, y de Robin G. Collingwood[23], desde el británico. En el ámbito francés,

[18] Fernando VALLESPÍN, «Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política», en F. VALLESPÍN (ed.), *Historia de la Teoría Política*, vol. I, Alianza, Madrid, 1990, pp. 34-35.

[19] Sobre este tema, véase Lope PASCUAL MARTÍNEZ, «Metodología de la Historia: La Paleografía y la Diplomática», *Anales de la Universidad de Murcia*, vol. 43 (1985).

[20] Ranke llega a afirmar: «Creo que pronto llegará el día en que la Historia moderna se escriba, tomando como base, no los informes de los historiadores, ni siquiera de los contemporáneos de los hechos y mucho menos de los compuestos de segunda o tercera mano, sino a base de las relaciones de los testigos oculares y de los documentos más auténticos y directos (L. RANKE, prólogo de su obra *Pueblos y Estados en la Historia moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1948).

[21] Puede destacarse la obra de W. DILTHEY su *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1914), mientras que de H. GADAMER destaca su célebre *Wahrheit und Methode* (1960).

[22] Destaca su *Teoria e storia della storiografia*, publicada en 1915 en Alemania y en 1917 en Italia, sobre la base de una recopilación de artículos científicos. Defiende un idealismo hegeliano de carácter acusadamente historicista («historicismo absoluto», según lo denomina él mismo), donde la Filosofía se reduce a «metodología de la historiografía». También es destacable, en este sentido, su obra *La storia come pensiero e come azione* (1938).

[23] Su obra fundamental, en este sentido, fue *The Idea of History* (1946), donde defiende la idea de que «la Historia es, propiamente, Historia de la mente». Para una edición española de algunos de sus principales trabajos, con comentarios especializados, véase P. BADILLO y E. BOCARDO (eds.), *R. G. Collingwood: Historia, Metafísica y Política*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2005.

destacó sobremanera la «escuela de los annales», abierta por Marc Bloch y Lucien Febvre, y continuada por Fernand Braudel o Jacques Le Goff. Desde Estados Unidos esta misma confluencia entre historia y pensamiento vino de la mano de la «historia de las ideas», impulsada por Arthur. O. Lovejoy[24]. Décadas después también se desarrolló en Alemania la «historia de los conceptos» (*Begriffgeschichte*), cuyo principal exponente actual ha venido a ser Reinhart Koselleck.

En lo que respecta a sus relaciones interdisciplinares, la historia del pensamiento político pudo emparentar, ya desde la etapa de la Escuela Histórica alemana, con otras disciplinas afines como el derecho político y constitucional y la economía política, principalmente desde sus versiones históricas. En lo que respecta a la vertiente económica, surge la disciplina paralela de la «historia del pensamiento económico», donde podemos destacar, por su repercusión e interés, la obra póstuma de Joseph A. Schumpeter, titulada precisamente *History of Economic Analysis* (1954) —muy sensible a los aspectos metodológicos y filosóficos del «análisis económico»—. En lo relativo al derecho político merece señalarse la obra decimonónica de Robert Mohl[25], mientras que, en historia constitucional, podría destacarse la labor más reciente de E. W. Bockenförde[26]. Desde la Escuela de Cambridge y desde algunas metodologías postmodernas, se ha buscado también una conexión auxiliar con disciplinas aparentemente más lejanas, como la filosofía de la ciencia (Thomas Kuhn) y del lenguaje (John Austin, Ludwig Wittgenstein, Richard Rorty, Jacques Derrida...), principalmente desde los enfoques «contextualistas» que después analizaremos.

Dentro de estas coordenadas, expuestas de manera tan sucinta, podemos situar el desarrollo de la historia del pensamiento político desde que, a mediados del siglo XIX, aparecieran las obras precursoras de Robert Blackey, *The History of Political Literature from the Earliest Times* (1855), y de Paul Janet, *Histoire de la science politique, dans ses rapports avec la moral* (1858)[27]. Desde este momento, las obras dedicadas a narrar la historia del pensamiento político se sucedieron con una gran profusión, pudiendo destacarse a otros autores como Frederick Pollock[28] y, desde principios del siglo XX, William Dunning, especialmente, cuya *Historia de las Teorías Políticas* tendría un influjo decisivo en etapas posteriores[29]. En 1924, R. G. Gettell publica su *History of Political Thought*, muy apegada a la relatividad de los acontecimientos políticos[30]. Así, llegamos

---

[24] Véase su obra *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (1936), así como *Essays in the History of Ideas* (1948).

[25] Robert von MOHL, *Geschichte der Staatrechtswissenchaft*, 1896.

[26] En España destacó, entre otras, la obra de Luis SÁNCHEZ AGESTA, *Historia del constitucionalismo español*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1955. En un sentido semejante, Luis LEGAZ LACAMBRA se hizo eco en España de la *Storia delle dottrine politiche* (1936) del constitucionalista y politólogo Gaetano MOSCA.

[27] Aunque JANET habla de «Ciencia Política», nada más comenzar su obra, precisa que se trata de «La Ciencia Política considerada en sus principios filosóficos» y tomando como base los sistemas de pensamiento político.

[28] F. POLLOCK, *An Introduction to the History of the Science of Politics* (1890).

[29] William DUNNING, *A History of Political Theories* (1902 y 1905).

[30] En España tuvo un notable influjo desde su traducción por la editorial Labor en 1931.

hasta una de las obras más clásicas en la materia, *A History of Political Theory* (1937), de George H. Sabine. Décadas después surgiría la *Escuela de Cambridge,* en la que destacan, fundamentalmente, Quentin Skinner y John Pocock, bajo la estela de historiadores británicos como Herbert Butterfield, Peter Laslett o Collingwood —y, en cierta medida, Michael Oakeshott—. Desde el ámbito norteamericano, aunque exiliado desde Alemania, destacó el principal contrincante de éstos, Leo Strauss, a través de su *History of Political Philosophy* (1963)[31].

Pero a la par que iban creciendo los volúmenes y tratados de historia del pensamiento político, la reflexión sobre sus fundamentos metodológicos e historiográficos iba haciéndose más frecuente y elaborada hasta alcanzar un cierto estallido en la década de los cuarenta y cincuenta, con una importante proliferación de escuelas y enfoques. Una cierta constante de esta reflexión sobre la naturaleza y método de la historia del pensamiento político ha sido el intento de imbricar y clarificar la relación entre sus materias fundamentales: historia, filosofía, y ciencia política. Solamente en España, sin ir más lejos, tenemos importantes trabajos metodológicos desde el *Instituto de Estudios Políticos* —hoy *Centro de Estudios Políticos y Constitucionales*—, por parte de autores de la talla de de Luis Díez del Corral[32], José Antonio Maravall[33], Francisco Javier Conde[34] y, en la segunda etapa de este Centro, Fernando Prieto, entre otros[35]. Asimismo, también podríamos destacar otras importantes contribuciones españolas a la historificación del pensamiento sociopolítico desde el último tercio del siglo XX hasta la actualidad, principalmente por parte de Salvador Giner, Dalmacio Negro y Fernando Vallespín —que igualmente han colaborado en esta obra colectiva—[36].

De este modo, tanto los tratados de historia del pensamiento político como la bibliografía metodológica e historiográfica sobre la materia se tornan hoy inabarcables, constituyendo toda una disciplina académica.

No obstante, nuestro objetivo con esta breve panorámica era tan solo situar el método de historia del análisis político en el contexto y estatuto científico de

---

[31] STRAUSS había sido discípulo directo de Edmund HUSSERL, Martin HEIDEGGER y de Ernst CASSIRER. Antes de la edición de aquella obra había publicado varios trabajos sobre autores como Hobbes (1952) y Maquiavelo (1958), así como trabajos de filosofía de la Historia, como «On Collingwood's Philosophy of History», *Review of Metaphysics*, 5:4 (1952), pp. 559-586.

[32] Luis DÍEZ DEL CORRAL, *De Historia y Política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid,1956.

[33] José ANTONIO MARAVALL, «La historia del pensamiento político, la Ciencia Política y la Historia», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 84 (1955), pp. 25-66.

[34] Vid. Francisco Javier CONDE, «Sobre los modos actuales de historiar el pensamiento político», *Revista de Estudios Políticos,* vol. XX, n.os 37-38 (1948).

[35] Fernando PRIETO, «Filosofía, pensamiento e ideas políticas, ensayo de clarificación terminológica», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 63, enero-marzo (1989). Este autor también realizó una *Historia de las Formas y las Ideas Políticas,* en siete volúmenes; muy apegada al enfoque de Sabine. Para LEGAZ LACAMBRA y SÁNCHEZ AGESTA, igualmente vinculados al IEP, véase la nota 26 de este capítulo.

[36] De Salvador GINER podemos destacar su célebre *Historia del Pensamiento Social*, publicada originariamente en 1967 y reeditada en numerosas ocasiones. Por parte de Dalmacio NEGRO, puede destacarse su *Historia de las formas de Estado* (2010). Por parte de F. VALLESPÍN destacamos su compilación *Historia de la Teoría Política*, en seis volúmenes. Sobre la aportación de este último al presente libro, véase lo indicado al respecto en el prefacio.

su disciplina matriz: la historia del pensamiento político. Este análisis comparado puede contribuir a caracterizar mejor dicha vía convergente de pensamiento político en su relación con la historia. En este sentido, la historia del análisis político no introduce una variación sustancial respecto al objeto *formal* de estudio de la historia del pensamiento político, pues, como venimos diciendo, el «análisis político» es otro *modo* o *vía* para *pensar* lo político. En otras palabras, la historia del análisis político es un enfoque auxiliar y complementario para el *pensamiento político* y su historificación[37], incluso aunque pueda exponerse de un modo autónomo respecto de las habituales historias del pensamiento político[38]. No obstante, sí que se produce una distinción apreciable en el nivel de su objeto *material*: los textos políticos de partida —como se precisará más adelante—. Lo cual nos obliga a introducir una nueva aproximación metodológica que permita asumir la especificidad de los mismos.

III. CONTEXTUALISMO *VERSUS* TEXTUALISMO: DOS PARADIGMAS HISTORIOGRÁFICOS FUNDAMENTALES

Más allá de las eventuales diferencias historiográfico-metodológicas entre escuelas —a las que después aludiremos—, el objetivo fundamental de la historia del pensamiento político estriba en analizar las teorías/doctrinas políticas de los pensadores a través de sus principales textos y contextos biográfico-políticos. Aun a riesgo de simplificar en exceso la cuestión, el criterio que parece marcar la principal frontera demarcativa entre escuelas es la importancia que se conceda al texto en relación al contexto, o viceversa. Es decir, las variantes historiográficas suelen ubicarse en algún punto intermedio dentro de dos modelos hermenéuticos básicos, que se han denominado *textualismo* o enfoque tradicional (tomando como referente a Leo Strauss) y *contextualismo* (tomando como referentes a Quentin Skinner y a John Pocock)[39].

En cualquier caso, para el textualismo o enfoque tradicional (como el de Leo Strauss), la atención se centra en la significación de los textos, concretamente en aquellos que nos permiten comprender mejor las teorías políticas del

---

[37] Al menos si conceptuamos éste en el sentido amplio que lo hace John POCOCK.

[38] Si bien es cierto que introduce cierta complejidad en el campo denotativo del «pensamiento político», obligando a distinguir, sin enfrentar, el «pensamiento filosófico-político» del «pensamiento histórico-político».

[39] Un clasificación y exposición semejantes puede encontrarse en F. VALLESPÍN en el capítulo metodológico de su *Historia de la Teoría Política* (*op. cit.*) o en Pablo BADILLO O'FARRELL, «Continuidad y cambio en la filosofía política del siglo XX», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 29 (2007), pp. 97-112. Lógicamente, no se trata de que toda historificación del pensamiento político actual siga necesariamente algunos de estos modelos concretos, sino que ambos pueden servir como referentes paradigmáticos a la hora de desarrollar o conducir una historia del pensamiento político y que por tanto también permiten plantear ciertos interrogantes para caracterizar la historiografía y metodología de la historia del análisis político. Como toda explicación que recurre a modelos, esta polarización también se basa en una cierta simplificación de la realidad existente sin la cual no es posible operar con éstos.

autor, entendiendo estas como su sistema de ideas políticas abstractas, aunque estén vinculadas a través de una tradición intelectual, como es el caso de la tradición clásica grecorromana. Bajo este enfoque, los textos fundamentales de referencia son aquellos que mejor nos permiten abstraer sus ideas atemporales y universales acerca de la naturaleza y funcionamiento de lo político. Por ello, aquellos textos, ya sean obras unitarias o fragmentos de otras, que contienen análisis «contingentes» e «históricos», reciben un interés en todo caso secundario respecto a aquellos que contienen aspectos *esenciales* de sus Doctrinas Políticas —utilizando aquí «doctrina» en el sentido de Touchard—. Así, los enfoques textualistas centran su atención en un elenco de obras canónicas y fundamentales dentro del «canon» de grandes pensadores políticos, como pueda ser la *Política*, en el caso de Aristóteles; *El Príncipe*, en el de Maquiavelo; o el *Leviatán*, en el de Hobbes. Esto permite abstraer, sistematizar y cribar el pensamiento político de dichos pensadores respecto a los aspectos contingentes, para establecer así una exposición secuencial de la historia del pensamiento político. Por este mismo objetivo epistemológico, las obras de carácter más *existencial* de estos grandes autores políticos suelen quedar postergadas, como secundarias, y recibir una escasa o nula atención, precisamente por su eventual caducidad, más allá de un valor «arqueológico», o instrumental, para refinar nuestro conocimiento sobre un autor y sus textos *fundamentales*.

Ante esta postergación de los textos de análisis político por parte de los enfoques textualistas, podría parecer que, por el contrario, los enfoques contextualistas habrían dedicado una atención sustancialmente mayor a estas obras. Sin embargo, *de facto* no ha sido así, ni siquiera cuando se ha producido una recuperación de otras obras menos reconocidas al hilo de ciertos revisionismos sobre sus autores, como ha ocurrido con los *Discorsi*, de Maquiavelo, o con la *Theory of Moral Sentiments*, de Adam Smith[40]. La preocupación por el contexto, ya sea desde la concepción amplia de «Ideas Políticas» en el sentido de Jean Touchard —muy unidas a las Instituciones y Formas Políticas[41]—, o en el sentido que después analizaremos de las intenciones (Skinner) y los lenguajes y narraciones políticas (Pocock), acaba por perder de vista igualmente la *centralidad* de estos textos de análisis políticos, por el simple hecho de que el foco de atención pasa de los textos a los contextos o intencionalidades, lo cual afecta tanto a una tipología de textos como a la otra. Aunque también es cierto que bajo la perspectiva contextual e intencional las obras de análisis político pueden servir de modo especial, sin dejar de ser *auxiliares*, al objetivo de recrear el propio contexto del autor (quién mejor que el propio autor para ello). Además, esto puede aplicarse posteriormente a la hermenéutica de sus textos políticos *doctrinales*, o bien al desciframiento de

---

[40] He trabajado indirectamente esta cuestión al hilo del denominado «Das Adam Smith Problem», en Pablo SÁNCHEZ GARRIDO, *Raíces intelectuales de Amartya Sen. Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2008, pp. 283 ss.

[41] Esta línea de influencia francesa fue desarrollada en España principalmente por J. A. MARAVALL, bajo la denominada «Historia de las Ideas y de las Formas Políticas».

la intencionalidad y «actos de habla» de sus autores. En este sentido, la convergencia del enfoque contextual de Skinner y Pocock con el planteamiento metodológico de nuestra historia del análisis político es evidente, pues los textos de análisis político ya nos obligan por sí mismos a ir más allá de ellos hacia el contexto en que fueron escritos y hacia las circunstancias e intenciones personales que los hicieron surgir. De hecho hemos de reconocer una apreciable deuda con dicha escuela en la génesis de este proyecto, principalmente con respecto a Skinner; pese a la existencia de otras divergencias metodológicas e historiográficas[42].

Pero profundicemos ahora un poco más en este enfoque contextualista. Éste tiene su origen a principios de los cincuenta, en la llamada «Escuela de Cambridge» de historia del pensamiento político. Los principales referentes de esta escuela, también llamada *«New History»,* son John G. Pocock[43] y Quentin Skinner[44] —junto a John Dunn, *The Identity of History of Ideas* (1968)—, discípulos de renombrados historiadores británicos vinculados a la Universidad de Cambridge, como Herbert Butterfield y Peter Laslett, pero, sobre todo, bajo la influencia acusada —en este caso, oxoniense— de R. G. Collingwood, quienes sembraron el terreno de las propuestas de sus discípulos a partir de su separación de la metodología tradicional de la historia del pensamiento político. Así, la revisión que propone el «Cambridge Method», de Skinner y Pocock, supone, por expresarlo en términos muy sintéticos, pres-

[42] Tuve la oportunidad de profundizar en su pensamiento a raíz de una estancia en la Universidad de Cambridge, en la que Quentin Skinner tuvo la amabilidad de recibirme y permitir que le entrevistara en su despacho de la Universidad de Cambridge, Facultad de Historia, 11 de abril de 2006 (texto inédito). El contacto que he vuelto a tener con él a raíz de este libro también ha sido notablemente enriquecedor en muchos sentidos.

[43] Destaca su *The Machiavellian Moment* (1975). En cuanto a su reflexión historiográfica y metodológica, especialmente relevante es la reciente obra compilatoria, titulada *Political Thought and History: Essays on Theory and Method,* Cambridge University Press, Cambridge, 2009; así como otro artículo donde resume su método historiográficos y sus últimos avances en este terreno: «Historiography and Political Thought», *Ideas in History*, 3:3 (2008). Tuve el privilegio de asistir a la conferencia con el mismo título que John POCOCK impartió en la Universidad CEU San Pablo («Historiografía y Pensamiento Político», octubre de 2010, cuyo texto se ha recogido en este volumen), centrada en la idea de que la historiografía es una variante específica del pensamiento político, así como en la función narrativa y contextualizadora de la historiografía del pensamiento político.

[44] En cuanto a su obra de interpretación histórica, destaca su célebre *The Foundations of Modern Political Thought* (1978), traducido al español por Fondo de Cultura Económica. Para una bibliografía sobre sus presupuestos metodológicos en la historia del pensamiento político, véase fundamentalmente Q. SKINNER, *Visions of Politics*, vol. I, *Rergarding Method,* Cambridge Univesity Press, Cambridge, 2002, donde se recogen y reelaboran sus principales trabajos metodológicos, como «Meaning and Understanding in the History of Ideas», *History and Theory*, 8:1 (1969), o «Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action», *Political Theory*, 2:3 (1974) —reelaborado en el capítulo que se ha traducido al comienzo de la presente obra colectiva con el título «Principios morales y cambio social»—. Para un análisis crítico sobre Skinner, véase J. TULLY (ed.), *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Polity Press, Oxford, 1988. En español ha salido recientemente una obra en la que se traducen y analizan algunos de los textos metodológicos de Skinner: E. BOCARDO (ed.), *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*, Tecnos, Madrid, 2007.

cindir de la metodología tradicional del *texto* canónico de un autor clásico para asumir otra que parta del *contexto* del autor a partir de su intencionalidad. De entrada, esto supone un notable incremento de la perspectiva histórico-política en detrimento de la abstracción filosófica, por eso Skinner autocalifica su propuesta como una vía «genuinamente histórica» para la historia del pensamiento político.

En este sentido, tanto Skinner como Pocock plantean su propuesta como una cierta reacción al modelo o enfoque textualista tradicional, que a su juicio representa eminentemente Leo Strauss. Por el contrario, Skinner asume un enfoque que puede considerarse como una variante *intencionalista* del contextualismo[45]. Su propuesta parte de la necesidad de situar los textos dentro de los contextos en que se concibieron originariamente, pero centrándose no tanto en la «significación» que nos abre su contexto interpretativo, al modo hermenéutico clásico, sino más bien en los elementos de intencionalidad performativa de los mismos (con qué propósitos el autor escribió los textos, de qué manera interpretó lo que estaba haciendo con esos textos, etc.).

Por otro lado, el objeto primario de su atención historiográfica no son los escritores políticos clásicos en sí mismos —como ocurre en las historias por autores— cuanto la historia de los discursos o «lenguajes»[46]. Pese a ello, el enfoque contextualista no difiere tanto de los enfoques tradicionales en la selección de los autores clásicos, cuanto en el motivo por el que hay que estudiarlos. Dicho motivo es pragmático ya que, a su juicio, los clásicos son autores que sintetizan de modo especial el contexto de una época, por lo que son la mejor vía para introducirse en un contexto histórico. En cambio, para el enfoque tradicional, como el de Eric Voegelin y Leo Strauss, los clásicos, especialmente los grecolatinos, poseen un valor extratemporal al desvelarnos verdades perennes sobre el hombre y la sociedad[47].

Sin embargo, frente a la radicalidad de las soluciones postmodernas, Skinner opta por intentar recobrar la intencionalidad del autor, reconstruyendo para ello el juego contextual y lingüístico en el que se inscribe el texto o el autor en cuestión. En este sentido, afirma: «Es necesario que nos centremos no solamente en el texto particular que nos interesa sino en las convenciones prevalecientes que gobiernan el tratamiento de los problemas o de los temas que trata el texto»[48].

---

[45] Existen otras variantes aún más fuertes de contextualismo en el que el pensamiento del autor es considerado como «reflejo» de un contexto, como el de E. W. BATESON, quien entiende el contexto como criterio definitivo de interpretación, incluso frente al criterio del propio autor. Skinner separa su objetivo metodológico de esta interpretación, aunque no la ve incompatible.

[46] Aunque advierte igualmente que esto no implica tener que prescindir de la categoría tradicional del autor. Cfr. Q. SKINNER, «La historia de mi historia: una entrevista con Quentin Skinner», en *El giro contextual*, *op. cit.*, p. 52.

[47] Para estos, se trata por tanto de autores que partiendo de su propia cultura, en cierta medida, son capaces de superar su propio contexto —aunque para Strauss la ruptura con la tradición realista clásica que se inicia con la Modernidad ideologiza buena parte del pensamiento político posterior—.

[48] Q. SKINNER, «Motivos, intenciones e interpretación», en E. BOCARDO CRESPO (ed.), *El giro contextual*, *op. cit.*, p. 124.

Ello implica analizar los distintos contextos en los que se sitúa históricamente el texto —no solamente el económico-político a lo marxista, sino también el intelectual y lingüístico—; así como su recepción histórica, y lo que es más importante, prestar una atención muy especial al trabajo de *intertextualidad* para captar las referencias directas, indirectas, o incluso de omisión, respecto a otros textos presentes en el mismo. Por ello, la labor que hace Skinner de contextualización histórico-política en realidad es subsidiaria en tanto que orientada a enmarcar el grueso de su trabajo, que es más bien de diálogo intertextual. Todo ello pretende captar no solamente lo que los textos dicen, tomándolos en abstracto, sino lo que sus autores intentaban «hacer» a partir de ellos, por ejemplo, refutar a otros autores, ironizar, justificar una determinada visión o forma política ante una situación histórica concreta.

Hay dos influencias fundamentales en el nivel filosófico-metodológico sobre las que descansa la *Nueva Historia* de Skinner y de Pocock: el concepto de «juego lingüístico» de Wittgenstein y el de los «*speech acts*» y los «actos ilocucionarios» de John L. Austin en su trabajo *How to do things with words*. No podemos detenernos ahora en esta cuestión, pero se puede deducir de ello que los presupuestos skinnerianos parten asimismo del llamado «giro lingüístico» —término popularizado por Richard Rorty— de la filosofía anglosajona y parte de la continental en la segunda mitad del siglo XX. Es muy significativo, por tanto, el rasgo del *convencionalismo*, que le acerca a los criterios de Rorty y Kuhn. Para estos filósofos de la ciencia buscar la verdad objetiva en las ciencias sociales es una tarea infructuosa, porque la verdad en todo caso se corresponde con la noción de «paradigma», y es por tanto algo interno o intrateórico que no busca una adecuación con la realidad. Como concluye Rorty, es preciso abandonar la filosofía tradicional por la hermenéutica. De modo semejante, para Skinner el valor filosófico de la historia del pensamiento político no es el de descubrir verdades atemporales o problemas perennes, sino todo lo contrario: descubrir que no existen conceptos atemporales, sino que los conceptos y su significación genuina han ido desapareciendo con las distintas sociedades[49]. De este modo, la lección y el valor último de la historia del pensamiento político es la de proporcionarnos una enseñanza indirecta para nuestra época en la medida en que nos permiten captar lo contingente y relativo de nuestras propias explicaciones sociales, morales y políticas[50].

Pero además de la contribución directa de Skinner a este enfoque contextualista, tanto en sus reflexiones historiográficas como en sus incursiones

[49] En este sentido se acerca al planteamiento histórico-conceptual de KOSELLECK. Sobre las convergencias y divergencias de los planteamientos de SKINNER respecto a la Historia de los Conceptos de Koselleck, véase J. M.ª GONZÁLEZ GARCÍA, «Retórica y cambio de los conceptos en Quentin Skinner», así como el capítulo de Joaquín ABELLÁN —uno de los introductores de Koselleck en España—, ambos en E. BOCARDO CRESPO (ed.), *El giro contextual*, *op. cit.*, pp. 268-269. Asimismo, Melvin RICHTER, *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, Oxford University Press, Nueva York/Oxford, 1995, y Sandro CHIGNOLA, «Historia de los conceptos e historiografía del discurso político», *Res publica*, 1, 1998, pp. 7-33.

[50] V. gr., Q. SKINNER, «Significado y comprensión en la Historia de las Ideas», *op. cit.*, pp. 103-104.

directas en la historia del pensamiento político, también destaca su labor como editor, principalmente en la monumental serie *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, que cuenta con más de setenta volúmenes dedicados, cada uno de ellos, a la reedición de los principales textos de pensamiento político de los grandes pensadores políticos, junto a la reedición de algunas otras obras supuestamente menores que hasta el momento no se habían traducido al inglés En los estudios introductorios, los respectivos especialistas suelen atender al contexto ideológico y político. Esto acerca las pretensiones de dicha colección a las nuestras y la erige en un cierto precedente en bruto[51]. Sin embargo, hay que tener en cuenta una serie de diferencias: 1) no constituyen una obra unitaria y sistemática de historia del pensamiento político, sino una colección de monografías sucesivas orientadas a la reedición de textos fundamentales en la historia del pensamiento político; 2) el estudio de los autores y de los textos de referencia está centrado fundamentalmente en las obras clásicas de los mismos y no en aquellos textos de análisis político de los que nosotros partimos —aunque, como se ha indicado, también se rescatan algunas obras inéditas—; 3) el canon de autores seleccionados no responde a una ordenación cronológica, ni de relevancia[52].

Antes de pasar al enfoque textualista quisiera tan sólo apuntar la existencia de una variante historiográfica centrada en los textos, pero totalmente contrapuesta a aquél, a la vez que también divergente respecto del enfoque contextualista de Skinner. Se trata de una historiografía de raíz postmoderna, como la derivada de la idea de la «muerte del autor» en Foucault, el «*linguistic turn*» de Gustav Bergman y Rorty, o la crítica derridiana del «logocentrismo» inherente a la misma búsqueda «metafísica» del significado originario de los textos[53]. Para Derrida esta búsqueda es otra forma de esa «metafísica de la presencia» que era preciso «deconstruir». A menudo este planteamiento postmoderno también se ha vinculado a determinadas formas de hermenéutica, como la hermenéutica fenomenológica de Paul Ricoeur, que hace depender la significación de los textos, tomados ahora como productos independientes de su autor, de la interpretación del lector. Es decir, se prescinde de la significación prístina del texto para centrarse en la «significación pública» que le dan agregadamente los individuos que los interpretan. Nos encontramos por tanto ante unas metodologías en el fondo relativistas que llegan incluso más lejos que el historicismo al centrarse en un subjetivismo que va desde el culturalismo hacia un individualismo interpretativo. Respecto a estas historiografías, aunque

---

[51] Otro trabajo editorial también bajo la coordinación e influjo de SKINNER sería la colección «Cambridge History of Political Thought», que en la actualidad contiene diversos volúmenes dedicados a las principales etapas históricas (Grecia y Roma, Renacimiento, siglo XIX, etc.) con un amplio elenco de capítulos realizados por respectivos especialistas, como James TULLY y J. H. BURNS.

[52] Por ejemplo, junto a la monografía de Cicerón uno puede encontrar la de M. CAVENDISH.

[53] Para un excelente estudio de estas versiones historiográficas postmodernas, véase Jaume AURELL, *La escritura de la memoria. De los positivismos a los postmodernimos*, Publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia, 2005.

Skinner asume diversas objeciones convergentes sobre la eventual necesidad de preguntarse en términos historiográficos por la verdad de los hechos y textos históricos, no llega a asumir los postulados postmodernos sobre el relativismo. De hecho, los critica explícitamente en diversos lugares, como por ejemplo al final de su capítulo de este libro: «Los historiadores y la verdad». Pero, a nuestro juicio, este cierto coqueteo con el giro lingüístico postmodernista le empuja hacia cierta fragilidad epistemológico-metodológica, como, por ejemplo, respecto a la relación entre la historia y la filosofía, o ante la posibilidad misma de «cerrar el contexto», delimitando su influencia sobre el autor y sus textos. O dicho de otro modo, se niega la posibilidad de una *objetividad* en la interpretación de los textos, pero se acaba afirmando respecto a la interpretación de los contextos[54].

Si pasamos ahora a analizar el enfoque textual de Leo Strauss (1899-1973), encontramos, como rasgo gnoseológico fundamental profundamente imbricado con su metodología, la búsqueda de una objetividad o verdad en el campo del pensamiento (político) humano y el consiguiente rechazo de todo relativismo historicista. En este sentido, reconoce en el «canon» de los pensadores integrantes de la «filosofía política clásica» —pensadores grecorromanos y medievales, fundamentalmente—— una orientación hacia la verdad y un enfoque realista del conocimiento que los hace propicios para converger ante unos problemas y unas preguntas políticas que, en lo sustancial, son coincidentes. A ello hay que añadir el sentido y peso de la *tradición*, apreciable ya en los propios pensadores romanos y medievales[55]. No obstante, esta coincidencia se va a ver profundamente marcada desde el inicio de la filosofía política moderna en el siglo XVI, puesto que en muchos sentidos va a suponer una ruptura de aquella tradición.

Todo esto significa que, a juicio de Strauss, existen unos *textos perennes* que reflejan una tensión acumulada hacia la verdad por parte de un canon tradicional de grandes pensadores políticos, los cuales establecen una especie de diálogo atemporal interconectado a través de una tradición intelectual común, que reconoce fundamentalmente en la «filosofía política clásica». Todo este enfoque supone, como salta a la vista, una refutación del historicismo, principalmente en la versión alemana —que tan bien conoció Leo Strauss en su primera etapa académica en Alemania, previa a su exilio—. Además, Strauss considera que esas preguntas perennes del pasado están vigentes en cualquier sociedad y que por tanto pueden contribuir a mejorar el análisis político de nuestras sociedades coetáneas. Pero, a su vez, estas preguntas contribuyen a comprender mejor la relación, a su juicio casi indiscernible, existente entre

[54] Seguimos aquí la reflexión de F. VALLESPÍN, cap. cit., *Historia de la Teoría Política*, I, Alianza, Madrid, 1995. Las reflexiones de Pablo BADILLO también son muy interesantes en este sentido: «Continuidad y cambio en la filosofía política del siglo XX», *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 29, 2007, pp. 97-112.

[55] Pensemos, por ejemplo, en la admiración por Platón de Cicerón, San Agustín, y los demás pensadores altomedievales; o por Aristóteles, de la medievalidad islámica, judía y cristiana, conjuntamente.

«filosofía política» y «ciencia política», como se deduce de su «Prólogo» a la célebre *Historia de la Filosofía Política*:

> Creemos que las preguntas planteadas por los filósofos políticos del pasado siguen vigentes en nuestra propia sociedad [...]. Además hemos escrito movidos por la creencia de que para comprender cualquier sociedad, para analizarla con alguna profundidad, el propio analista deberá estar expuesto a esas cuestiones perennes, y ser movido por ellas.

A lo cual añade:

> Este libro se dirige a quienes por alguna razón creen que los estudiantes de ciencia política deben tener cierta comprensión del tratamiento filosófico de las cuestiones eternas; a quienes no creen que la ciencia política es científica como lo son la química y la física (temas de los cuales queda excluida su propia historia)

Desde esta perspectiva, podría parecer que nuestro tratamiento centrado en el «análisis político» nace avocado al historicismo o al cientificismo político, al menos en los términos de Leo Strauss, pues un enfoque centrado en textos aparentemente sometidos a la caducidad de un tiempo y un contexto históricos, se tornaría irreconciliable con el propósito historiográfico o filosófico straussiano. No obstante, quisiera al menos apuntar algunas respuestas alternativas a esta conclusión, tan aparentemente plausible, para, desde ellas, procurar delinear un poco más la metodología aquí propuesta.

En primer lugar, una cuestión que ilustran especialmente los diversos textos de «análisis político» es que, en la historia del pensamiento político, existen dos vías de argumentación: una teórico-deductiva, de carácter abstracto y más puramente filosófico, y otra histórico-inductiva, que se eleva a un plano teórico desde la *experiencia política*. O parafraseando la célebre contraposición de Walter Ullmann, podríamos aludir a una *teoría descendente* (*«descending theory»*) frente a una *teorización analítica ascendente*[56]. Ambas vías no tienen por qué ser caminos contrapuestos que se recorran alternativamente, sino que pueden constituir caminos paralelos e incluso convergentes dentro de una circularidad virtuosa, como demuestran muchos de los grandes pensadores políticos. De este modo, el análisis político de un autor puede conectar, vía inducción, con las reflexiones de carácter abstracto y deductivo propias de su «doctrina política» o de su «filosofía política», como ocurre, por ejemplo, en Aristóteles[57]. Además, la transposición sistemática de todas estas reflexiones

[56] Cfr. Walter ULLMANN, *A History of Political Thought: the Middle Ages*, Penguin, Londres, 1970.

[57] Es cierto que para Aristóteles parece haber preguntas y respuestas más abstractas cuando intenta explicar la naturaleza y el fin de lo que SABINE llama la «Polis ideal». Pero cuando Aristóteles se pregunta sobre la mejor constitución de las posibles, es decir, por la «Polis real», su conclusión no está alejada del análisis político inductivo que acometió de 148 constituciones griegas coetáneas. Con ello está planteando una cuestión, iniciada por Platón, que se va a tornar constitutiva del pensamiento político, y que le va a conducir a una respuesta igualmente trascendente a toda la historia del pensamiento político: la *politeia*, o régimen mixto. De modo que una investigación de campo presente en unos textos que a simple vista resultan meramente «históricos», puede formar parte de un movimiento inductivo más general con el que el autor en

inductivas no aporta una mera yuxtaposición de descripciones «arqueológicas», sino que nos permite educir un segundo nivel de preguntas y de respuestas que enriquecen la aproximación cognoscitiva al pensamiento político a lo largo de la historia, proyectando una imagen más completa de cada autor en cuestión. Es decir, aunque desde la historia del análisis político no se enfoquen primariamente los textos *ahistóricos*, o no partamos de ellos, sino más bien de textos históricos, estos también pueden contribuir indirectamente a un objetivo convergente con el de Strauss, subrayando la persistencia de unos problemas paralelos y convergentes con los del primer nivel[58]. En el fondo, se trata de subrayar la existencia de una unidad última en el conocimiento de *lo político* y de *la política*, por recoger la expresión schmittiana.

Otra posible hermenéutica no historicista de la historia del análisis político emerge cuando se constata la mutua y estrecha relación entre *hechos históricos* y *pensamiento político*, cuya reciprocidad se despliega en una doble dirección: de los hechos hacia el pensamiento y del pensamiento hacia los hechos. Esta mutua relación —sobre todo en la primera dirección— la destacó muy adecuadamente J. A. Maravall, al afirmar que:

> Los hechos humanos son siempre hechos envueltos en un pensamiento, son hechos que van tejidos siempre con ideas, sentimientos, aspiraciones, voliciones, etc., desprendidos de los cuales aquéllos no es que resulten amputados, sino que como hechos humanos no existen. Hay, pues, que acudir a las fuentes coetáneas para dilucidar ese tejido de pensamientos de que los hechos están formados. Ese pensamiento de la época que nos ha de decir, junto a lo que el hecho materialmente es, lo que es históricamente, en cuanto que hecho pensado, querido, sentido por quien lo realizó, por quienes lo sufrieron, por quienes lo contemplaron.

A lo cual añade que:

> La única manera de salvar la objetividad y el rigor científico de la historia no está en tratar de eliminar las elaboraciones del pensamiento, sino en darse clara cuenta de la presencia de ellas. Los hechos históricos se nos dan siempre sujetos a un curioso principio de complementariedad: todo hecho histórico es el hecho y el pensamiento del hecho, su interpretación[59].

---

cuestión busca no sólo el mero análisis fáctico y situado, sino un ámbito de «verdad práctica» y convergente con las conclusiones más teóricas.

[58] Aunque ni siquiera el enfoque de Strauss exige que las respuestas a esos problemas perennes sean igualmente coincidentes y permanentes. Como afirma, en este sentido, uno de los principales discípulos de STRAUSS: «La historia de la filosofía política constituía para Strauss una educación en la conciencia de los problemas perennes y fundamentales. La única condición para que esta historia sea posible es la presuposición o hipótesis (que el historicismo niega) de que a lo largo de los cambios históricos persisten los mismos problemas fundamentales, sin ninguna solución específica para ellos. Strauss consideraba que la historia, conforme a su manera de conducirla, contribuye a la confirmación de la persistencia de los problemas fundamentales e incluso de soluciones diversas» [Thomas L. PANGLE y Tarcov NATHAN, «Leo Strauss y la historia de la filosofía política», en L. STRAUSS y J. CROPSEY (comps.), *Historia de la Filosofía Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993. p. 861]..

[59] J. A. MARAVALL, «La historia del pensamiento político, la Ciencia Política y la Historia», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 84 (1955), p. 30.

Pero, a su vez, algo semejante puede afirmarse inversamente del pensamiento político en su relación con la historia. Su encarnación y contextualización históricas no hace que aquel pierda su objetividad, cientificidad o veracidad, sino que lo dota de relieve y nos ayuda a comprender más profundamente su génesis y su significado —frente a la eventual pretensión de «purificarlo» recurriendo a un método desconextualizador—. Un razonamiento paralelo a éste encontramos en Pocock cuando sugiere la necesidad de entender la «historia como pensamiento político» y el «pensamiento político como historia»[60]. Pues, ciertamente, todo pensamiento político tiene una especificidad existencial e histórica en su método que no es reductible a la pura abstracción de las ciencias exactas, o incluso de la filosofía teorética[61]. Como afirma Voegelin: «La existencia del hombre en sociedad política es existencia histórica; y si una teoría de la política profundiza en los principios, debe ser al mismo tiempo una teoría de la historia»[62]. Mas esto no significa caer en ese *existencialismo* que considera *histórico* todo pensamiento humano y que, por tanto, rechaza la filosofía política como «no histórica»[63]. La conceptualización negativa que Strauss confiere al papel del historicismo respecto a la historia del pensamiento político no tiene por qué ser aplicable a cualquier metodología que preste una intensa atención a la «experiencia política», sino que más bien se aplica a todo pensamiento reducido, en esencia, a ella. No se trata de un problema cuantitativo, es de orden cualitativo[64].

Pero, además, tampoco tratamos de reducir la filosofía política al análisis político, o considerar aquella como un «reflejo» de éste. Más bien al contrario, no olvidemos que el análisis político, no podía sino ser algo derivado y auxiliar para unos autores que, en su gran mayoría, eran filósofos, y, como tales, anhelaban responder verazmente a las preguntas últimas sobre la realidad y la experiencia humana. Otra cosa es la aparición en escena de la ciencia política como algo desgajado y, en ocasiones, enfrentado a la filosofía política. Pero ya hemos advertido que el «análisis político» no es equiparable sin más a la

---

[60] Ésta es de hecho la estructura de su libro compilatorio *Political Thought and History* (2009). Asimismo, cuando alude al estudio historiográfico del pasado por parte de los pensadores políticos, relacionándolo con la historia de la historiografía del pensamiento político, está aludiendo a cuestiones profundamente convergentes con las relativas a la historiografía del Análisis Político, aunque desde la perspectiva histórica que aquellos adoptaron. Sobre esto véase, por ejemplo, «The origins of study of the past: a comparative approach» (1962), en *Political Thought and History, op. cit.*, pp. 145 ss.

[61] Recordemos la advertencia de ARISTÓTELES al comienzo de la *Ética a Nicómaco*: «Pero es menester también recordar lo que llevamos dicho, y no buscar el rigor del mismo modo en todas las cuestiones, sino en cada una según la materia propuesta y en la medida propia de aquella investigación.»

[62] Eric VOEGELIN, *La nueva Ciencia de la Política*, Katz, Buenos Aires, 2006.

[63] Leo STRAUSS, *Persecución y arte de escribir*, Novatores, Valencia, 1996, p. 151.

[64] Sería en cierto modo semejante a cómo el relativismo en la filosofía, en general, y en la filosofía política, en particular, no implica una mera atención a los aspectos de relatividad que pueden darse en diversos ámbitos de la realidad, y especialmente en el sociohistórico, sino que implica una negación de cualquier objetividad y de la misma Filosofía, como disciplina orientada a la búsqueda de la verdad o de condiciones de objetividad que emergen sobre los eventuales aspectos de relatividad.

ciencia política y que podría ser más riguroso distinguirlo del «análisis politológico».

No quisiera concluir esta referencia a la concepción textualista de Strauss sin, al menos, apuntar que ésta a menudo ha sido sometida a un reduccionismo sobresimplificador. El recurso straussiano a los textos perennes y al canon de los pensadores clásicos no se reduce a una ingenua descontextualización purgadora de «impurezas históricas» para filtrar un pensamiento político esencialista y atemporal. Para refutar esta idea basta con tener en cuenta, por ejemplo, las argumentaciones straussianas sobre la «escritura esotérica», es decir, de ese arte de escribir «entre líneas» que reconoce en muchos de los grandes pensadores políticos de la historia cuando han sufrido un contexto político de «persecución»[65]. Obviamente, desvelar y descifrar ese lenguaje esotérico es incompatible con un método burdamente descontextualizador.

En definitiva, esta polémica entre contextualismo y textualismo podría verse igualmente como una manifestación arquetípica de dos modos de entender la historia del pensamiento político: bien como *historia* (Skinner), o bien como *filosofía* (Strauss). Pero si tornamos estos arquetipos como paradigmas radicalmente alternativos e inconmensurables, perderemos elementos importantes que ambos podrían aportar al enriquecimiento metodológico e historiográfico de la historia del pensamiento político. Un cauce prometedor para reconocer de qué modo la historia del pensamiento político puede ser genuina historia a la vez que genuina filosofía, sería partir de ese nexo común e integrador que constituye el «análisis político» de los grandes clásicos.

IV. ALGUNOS CRITERIOS METODOLÓGICOS PARA UNA «HISTORIA DEL ANÁLISIS POLÍTICO»

Como señalara Francisco Javier Conde, el término «método» no debe interpretarse como mero «procedimiento», a la manera positivista, puesto que: «En su sentido prístino, a la griega, *méthodos* significa *vía de acceso a las cosas*, camino que lleva a lo que las cosas son de verdad»[66]. Pues bien, frente a la metodología habitual en las historias del pensamiento político, la historia del análisis político aquí emprendida varía sustancialmente su objeto material, centrando su recorrido no en los más conocidos textos canónicos de los clásicos políticos, ni en el contexto histórico político o biográfico-intencional del autor, sino en la vía intermedia de acceso que nos proporcionan aquellas obras en las que estos pensadores analizaron su realidad política circundante.

Si recurrimos nuevamente al ejemplo de Aristóteles, primer precedente del enfoque de «análisis político», la exposición historiográfica de su pensamiento político suele centrarse en su *Política*, o en su *Ética a Nicómaco*, pero no siem-

[65] Por ejemplo, en *What is Political Philosophy?* (1973) y en *Persecution and the Art of Writing* (1952).

[66] F. J. CONDE, «Sobre los modos actuales de historiar el pensamiento político», *Revista de Estudios Políticos*, XX, 37-38 (1948), p. 14.

pre se presta la debida atención al hecho de que analizara cerca de 158 Constituciones —aunque sólo se conserve *La Constitución de Atenas*—. Pero, además de Aristóteles, casi todo el canon de grandes pensadores de la historia del pensamiento político han acometido esta doble labor deductiva y abstracta, por un lado, y de análisis político, por otro; como puede reconocerse en diversas obras *segundas*[67]; por ejemplo, en los informes diplomáticos de Maquiavelo, en el *Behemoth* de Hobbes, o en las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* de Rousseau, *inter allia*[68]. Pues, en realidad, el análisis político es tan antiguo como la propia teoría política.

Aunque este «segundo canon» de obras o textos de «análisis político» de los grandes pensadores políticos constituyen un *objeto material* alternativo respecto a lo que suelen exponer las historias del pensamiento político, esto no obsta para que su *objeto formal* sea coincidente respecto a estas, puesto que, como ya se ha dicho, el análisis político no es sino una vía de acceso, insuficientemente explorada, al pensamiento político.

Exponer, en términos más concretos, una metodología plausible de historia del análisis político puede ser especialmente útil para terminar de ilustrar nuestra explicación. En este sentido, una posible metodología es la que se ha confeccionado para la elaboración del presente volumen. Pues bien, ésta se ha basado en la secuencia *autor-contexto-texto*, de tal modo que el punto de partida queda constituido por la biografía histórico-intelectual del autor, labor que se conecta con la exploración del contexto histórico-político que justifica y explica sus textos de análisis político. Una vez realizada esta labor contextualizadora del autor y de su época (*autor y contexto*) —o dentro de ella—, se puede proceder a narrar el análisis político del autor a través de sus *textos*, en una doble labor de *descripción* y de *exposición crítica*, para lo cual puede ser ilustrativos, aunque sin ánimo de exhaustividad, los criterios crítico-descriptivos que añado más abajo. Este último punto crítico-descriptivo es lo que constituye el grueso del trabajo, ya que no se trata de realizar una historia del pensamiento político con un mayor grado de contextualización. A ello pueden añadirse otras consideraciones *metatextuales* e *intertextuales* sobre el análisis político del autor, donde se ponga de manifiesto la relación entre estos textos respecto a los más clásicos y abstractos del mismo autor relativos a Filosofía Política, y a su vez entre todos estos y sus contextos de emisión; sin olvidar el diálogo intertextual con otros textos coetáneos[69].

---

[67] Podríamos llamar denominar a estos textos «segundas obras», si no se toma de modo peyorativo, ni se olvida que en el canon de obras consideradas clásicas, u «obras primeras», también hay fragmentos de Análisis Político, como ocurre claramente en la *Política* de Aristóteles.

[68] Es llamativa la ausencia de «Análisis Político» en algunos autores relevantes, como es el caso de TOMÁS DE AQUINO, cuyas obras políticas apenas dan pistas históricas de la época en que fueron escritas, salvo por ejemplo, la dedicatoria al rey Hugo II de Chipre en *De regimene principum*. En otros autores, ocurre que es difícil discernir el Análisis Político respecto de su Filosofía Política, o de la Historia Política; así ocurre, por ejemplo, en TOCQUEVILLE o en POLIBIO, respectivamente.

[69] Por ejemplo: ¿cuántos y cuáles son los contextos políticos que analiza? ¿Qué proporción cuantitativa e importancia cualitativa ocupa el Análisis Político respecto al Pensamiento Político? ¿Qué relación existe entre ambos? La labor de interxtextualidad puede seguir las indicaciones de Skinner sobre el diálogo intertextual.

Esta labor de interpretación de los textos analítico-políticos permite, por no decir que reclama, la introducción de una metodología interpretativa en la que no nos centremos meramente en lo que dicen los textos, sino también en la inextricable imbricación de estos textos con su contexto histórico y con la indagación en las intenciones del autor al escribirlos —lo que el autor quiso decir con esos textos—. En este punto, recurrir a la metodología propuesta por Skinner y Pocock puede resultar más que provechoso[70].

Como mera ejemplificación de esta metodología en su aspecto crítico-descriptivo, se indican a continuación una serie de criterios y cuestiones que podrían ser de utilidad para la exposición del análisis político de un autor, así como para una eventual sistematización taxonómica del mismo.

CUADRO N.º 1

Criterios para la descripción del análisis político del autor

— Identificación y tipología por género literario (cartas, discursos, tratados, artículos, fragmentos de obras, etc.) y/o por tema fundamental de los textos de análisis político en el contexto de la obra del autor.
— Descripción general de los diversos ejercicios de análisis político que emprende el autor en el conjunto de su obra
— Descripción más detallada de los temas más significativos de análisis político del autor: ¿qué dice el autor sobre, por ejemplo, la Atenas, Florencia, Inglaterra, Polonia, España, América, etc., de su época?

CUADRO N.º 2

Criterios para la exposición crítica del análisis político del autor

1) Morfología de los juicios analítico-políticos del autor:

a) En referencia a su objeto:

— Gobiernos y Estados.
— Personajes políticos.
— Instituciones y Formas Políticas concretas (v. gr., la Constitución de Córcega en Rousseau, o la de Holanda en Harrington; la Democracia americana en Tocqueville).

b) En su referencia al tiempo:

— Retrospectivos: hechos pasados conectados con lo presente (S. Justino: la Roma cristiana como culminación providencial de la Roma pagana), o hechos pasados presenciados (*Behemoth* de Hobbes).
—Prospectivos o predictivos (Tocqueville y la evolución de la democracia liberal igualitaria).

[70] Véase de Quentin SKINNER, *Visions of Politics*, vol. I, *Regarding Method*, *op. cit.*, y de John POCOCK, *Political Thought and History*, *op. cit.* E igualmente pueden consultarse los respectivos capítulos introducidos en este volumen.

—Sincrónicos o coetáneos. Estos pueden ser a su vez: 1) estáticos (análisis de un *factum* político dado, como una ley o Constitución); o 2) dinámicos (análisis de fenómenos que no están concluidos y aún acontecen, como una Revolución).

c) En referencia al espacio geográfico:

—Análisis local, nacional o internacional.
—Análisis de un contexto geopolítico o cultural específico (Imperio, *Christianitas*, etc.).

d) En referencia a su carácter científico:

— Descriptivos.
— Prescriptivos o normativos.

(2) Intencionalidad última del texto:

a) Finalidad implícita o explícita:

—Explicación de la motivación general del autor y de la obra en su conjunto (*finis operantis*):

•Finalidad descriptiva; finalidad apologética (propia del autor, política, religiosa, etc.); finalidad política o económica (obra de encargo), etc.

b) Implicación del autor en sus juicios fácticos:

— Implicación directa (gobernante) o indirecta (consejero, magistrado, preceptor del gobernante).
—Implicación ideológico-política.

(3) Nivel de correspondencia subjetiva con la realidad política

a) Objetiva: el autor pretende realizar un juicio fidedigno y objetivo respecto a los fenómenos políticos analizados (al margen de su realidad fáctica).
b) Ficticia: el autor deliberadamente deforma o simula la descripción o análisis político (manipulación, intención literaria, etc.). *Utopía*, de Tomás Moro.
c) Mixta: combinación de elementos reales con otros imaginativos o ficticios (*Vida de Castruccio Castracanni*, de Maquiavelo; Dante en la *Divina Comedia*, etc.).

V. CONCLUSIONES

Para concluir estas páginas sobre la metodología de una historia del análisis político, tan sólo quisiera subrayar que su objetivo último no es, por tanto, desgajar una rama del «pensamiento político» desde un enfoque historicista o positivista, sino contribuir a enriquecer y fortalecer su unidad. Puesto que el análisis político, más que un ejercicio descriptivo «arqueológico», forma parte, vía inducción, del pensamiento político de los grandes autores, por lo que incluso puede converger con una filosofía política abstracto-deductiva.

Asimismo, frente a los enfoques predominantes en la historiografía del pensamiento político, que como hemos visto suelen moverse fundamentalmente entre dos polos (el teórico-abstracto y textual como el de Leo Strauss o Sabine, y el contextual de Quentin Skinner), la historia del análisis político permite unir ambas perspectivas bajo un enfoque integrador. Se trata, por tanto, de complementar a Strauss con Skinner y a Skinner con Strauss.

Entre otras posibles aportaciones que pueden derivarse de la puesta en práctica de esta metodología, voy a destacar dos de ellas, una primera más modesta y otra de mayor calado. En primer lugar, una parte importante del valor de este trabajo reside simplemente en compilar lo que cada uno de los grandes pensadores políticos ha dicho sobre las realidades políticas de su tiempo, salvando del olvido o la postergación este corpus de textos histórico-políticos. Esta labor sistemática e integrada de compilación y síntesis ya constituye *per se* una aportación relevante en el campo de la historia e historiografía del pensamiento político. El mismo ejercicio de recuperación de un «segundo canon» de textos centrados en el «análisis político», ha permitido adoptar un enfoque sistemático que les presta la debida atención, rescatándolos de un injusto y empobrecedor eclipsamiento. Una labor posterior a esta sistematización podría ser la de realizar un análisis comparado y de segundo orden entre el análisis político de los diversos autores, para captar las posibles dinámicas, paralelismos, influjos mutuos, etc. Pero ésta es una tarea ulterior, que supera el objetivo del presente trabajo colectivo.

En cuanto a la aportación de mayor alcance, una historia del análisis político permite ampliar el modo de acceder a la historia desde el pensamiento político, ampliando igualmente el modo de acceder al pensamiento político desde la historia. A su vez, ambos accesos abren una perspectiva interpretativa ulterior para profundizar en una hermenéutica biográfico-intelectual más cabal y completa del canon de grandes pensadores políticos.

1. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA HISTORIOGRAFÍA COMO PENSAMIENTO POLÍTICO*

JOHN G. A. POCOCK
Universidad Johns Hopkins

Las ideas que aspiro a compartir con ustedes, me temo resulten demasiado autocéntricas. Representan un esfuerzo por esclarecer el nexo de unión que media entre mi primer trabajo y mis últimas labores, y han sido concebidas en el deseo de explicar el hilo argumental que internamente las conecta. Considero mi «primer trabajo»: *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, libro publicado en 1957 —de aparición en español en 2011 en Tecnos, editorial a la que agradezco sus generosos esfuerzos por dar a conocer en castellano la parte más significativa de mis investigaciones y de los principales exponentes de la «Escuela de Cambridge»[1]—. Cuando hablo de mis «últimas labores», quiero aludir a alguno de los ensayos recogidos en el libro *Political Thouhgt and History*, aparecido en 2009, y a uno o dos estudios más publicados anteriormente. Mientras que con el «hilo que las conecta», pretendo referirme al descubrimiento que he efectuado en el proceso de elaboración de mis trabajos, de que la historiografía, entendida como el hecho de relatar cierto tipo de historia, forma parte de la historia del pensamiento político, y constituye en sí misma y por derecho propio un género de pensamiento político[2]. Resulta, por tanto, perfectamente legítimo sumergirse en el estudio de la teoría política cuestionándose la clase de pensamiento político al que

* Traducción de Joaquín GONZÁLEZ IBÁÑEZ.

Una parte sustancial de estas reflexiones fue expuesta por el autor en su conferencia en la Universidad CEU San Pablo, el 8 de octubre de 2010, como lección inaugural del curso del Instituto CEU de Estudios de la Democracia.

[1] Además de la publicación de *El momento maquiavélico. El pensamiento florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2002, y de la reciente edición de *La Ancient Constitution y el derecho feudal*, Tecnos ha contribuido de manera consciente, y hasta el presente, un tanto solitaria en lengua castellana, a difundir el pensamiento de los autores de Cambridge, empezando por los textos de Laslett, traducidos en la colección «Clásicos del Pensamiento», en la que también han aparecido los estudios de John Dunn sobre la *Carta de la tolerancia* de Locke, y de Richard Tuck sobre el pensamiento de Hobbes. Agradezco expresamente a la editorial Tecnos, en la persona de su director Manuel González, la sensibilidad que ha tenido para darme acogida en un tiempo en que nadie me conocía en España. Reconocimiento que hago extensivo a Carlos Pascual, de la editorial Marcial Pons, que publicó en castellano mi *Historia e Ilustración*, Madrid, 2002.

[2] Me remito al respecto a lo dicho en el primer capítulo de mi libro *La Ancient Constitution y el derecho feudal*, Tecnos, Madrid, 2011.

pertenece la historiografía, así como preguntándose acerca de cuáles pudieran ser las consecuencias que eventualmente llegarán a derivarse de ella para el pensamiento y la escritura (esto es, para la construcción en términos bibliográficos) de una sociedad o comunidad política.

En 1948 —no puedo evitar remontarme tan atrás en el tiempo—, cuando trabajaba en *The Ancient Constitution*, mi tesis doctoral que aparecería publicada en forma de libro ocho años más tarde, tuve pleno conocimiento de la novedosa investigación de Peter Laslett. Laslett había alcanzado dos trascendentales hallazgos. El primero se refería a los escritos políticos de Robert Filmer (recordado por haber sido el autor al que John Locke daría la réplica en sus dos *Tratados sobre el gobierno civil*), que habían sido publicados, treinta y cincuenta años después de ser redactados, en 1679, y nos obligaban a interesarnos no sólo acerca de las intenciones de Filmer al escribirlos, sino también y muy especialmente por las motivaciones que presuntamente asistieron a quienes decidieron editarlos tras su muerte, o de los que los leyeron y les dieron réplica en un momento de la historia política inglesa diferente del tiempo histórico vivido por Filmer. En segundo lugar, Laslett demostró de manera irrefutable que el *Segundo Tratado sobre el gobierno civil* de John Locke, publicado después de la Revolución de 1688 como una justificación de la misma, había sido escrito en realidad diez años antes, con el propósito de justificar un tipo de conducta que no fue la asumida por la doctrina continuista que construyó la explicación oficial de los acontecimientos que en 1688 llevaron al derrocamiento de Jacobo II de Inglaterra; y que probablemente se tratara de la obra de un radical bastante próxima a las ideas de rebelión armada y guerra civil.

El fallecido Peter Laslett nos llevó a reflexionar sobre dos cuestiones: la intención que mueve al autor a escribir un libro, que muy bien puede ser completamente diferente de aquella con la que la reciben sus lectores, y el problema del contexto histórico en que se concibe una obra cuando no coincide con el contexto en que es leída y replicada. Estos descubrimientos son el punto de partida de lo que se ha llegado a conocer como *Escuela de Cambridge*, definida en términos generales como un grupo de académicos de los que, en ocasiones, me atrevo a pensar que Laslett y yo mismo fuimos sus promotores iniciales. Mientras preparaba mi trabajo doctoral, descubrí, y así se lo hice saber a Laslett, una carta que James Tyrrell había enviado a un tal William Petyt, la persona a quien Locke confió la custodia del manuscrito de sus *Ensayos sobre el gobierno civil* cuando huyó de Inglaterra en 1683[3]. En esta carta, que como fecha muy temprana databa de 1678, Tyrrell decía a Petyt que los escritos que habían sido publicados nuevamente como obra de Filmer incluían un segundo ensayo político tan peligroso como *El Patriarca*, titulado *The Freeholder's Grand Inqueat* —cuya autoría seguramente no correspondiera a Filmer, aun cuando así lo creyeran todos—. En este opúsculo se afirma que el origen de la Cámara de los Comunes

[3] Para más referencias al respecto véase el «Estudio preliminar» de LASLETT a la edición del *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, Tecnos, Madrid, 2010. En relación con el significado que, a partir del trabajo de Laslett, se viene atribuyendo en el mundo anglosajón al pensamiento de Locke, puede consultarse con provecho el estudio de contextualización de Víctor MÉNDEZ BAIGES incluido en esta misma traducción española.

no era anterior a la conquista normanda ni formaba parte de la remota antigüedad que se escondía tras la idea de «tiempo inmemorial», sino que procedía del reinado de Enrique III en el siglo XIII, de modo que debía su existencia a este monarca. Tyrrel pretende que Petyt replique a sus afirmaciones, mientras los demás autores de la época sólo prestan atención a *El Patriarca*. Petyt, por su parte, responderá a Tyrrel, y será a su vez contestado por Robert Brady, quien daría un paso más al argumentar que los Comunes no eran exclusivamente una Cámara nacida de un acto de fundación real, sino el resultado del régimen feudal establecido en Inglaterra por los normandos. Por tanto, el problema del contexto histórico del origen del Parlamento se trasladaba hasta el centro mismo del debate sobre el contexto político, que por entonces estaba estudiando Laslett, y en el que justamente había sido escrita la referida carta, para convertirse de este modo en un momento más dentro del proceso histórico que los académicos del siglo XVII fueron capaces de reconstruir en el propósito de defender y debatir su particular y específica argumentación política.

Mi trabajo continuaba acreditando que Filmer formaba parte de los orígenes del texto que le había sido atribuido, que lo había leído, lo que como resultado significaba que se producía el afloramiento de la posibilidad de articular dos formas diferentes, aunque coexistentes, de pensamiento político: una, que se correspondía con el debate sobre los orígenes y la autoridad del gobierno, con aquello que viene en llamarse teoría política; y otra, referida a la polémica en torno al papel desempeñado por *land, law, crown and parliament* en la historia de Inglaterra. Locke no estaba tan interesado en esta última, en tanto que Tyrrell sería uno de los autores que escribiría respecto de ambas cuestiones. Las dos serían igualmente prolijas, y también resultarían enormemente complejas las historias de los autores que escribieron en relación con las disputas que surgían en los dos casos. Aunque se trate de una observación respecto de la situación del mundo académico de finales del siglo XX, constato que a pesar de que mi libro *The Ancient Constitution*, un trabajo centrado en el pensamiento histórico inglés en los siglos XVII y XVIII, ha conseguido atraer el interés sobre esa cuestión, y ese interés continúa aumentando, lo cierto es que desde su publicación han transcurrido ya más de cincuenta años, sin que ningún otro autor haya dedicado un estudio a James Tyrrell, que participó en el debate relativo a estos dos temas.

Mi investigación sobre esta cuestión me ha llevado a descubrir el pensamiento político como una materia que puede ser objeto de desarrollo en el ámbito de la historia y de la teoría política, en una diversidad de formas que surgen en la cultura política y en su historia. Estas formas bien puede denominarse «discursos» (*discourses*) o también «lenguajes» (*languages*) —o, al menos, bajo esos términos se han incorporado a la jerga académica inglesa—, uno de los cuales se corresponde con lo que yo llamo «historiografía» (*historiography*), para significar, en este caso, los modos en que una determinada comunidad política, por ejemplo, la Inglaterra del siglo XVII, debate acerca de su historia y de la historia de su política. Al utilizar la expresión «una determinada comunidad política», me aproximo al uso del término repleto de contenido y casi olvidado de «Estado-nación», pero tendrán que permitirme que escoja esta opción.

Tal vez haya aventurado demasiadas reflexiones para señalar los orígenes de la investigación que estoy describiendo. Permítaseme, pues, centrarme en el tema y dar un salto hasta la situación actual de la historiografía. Y es que la historiografía se ha convertido en una investigación que se define en relación con lo que sucede cuando cualquier comunidad política, república o Estado, procede a generar historias referidas a su pasado, y las utiliza para debatir sobre su política. Ciertamente, asumo como presupuesto que esa comunidad posee una clara percepción de sí misma, suficiente para pensar que existen diferentes historias de su pasado y que todas ellas están conectadas unas con otras.

En pocas palabras, lo que pretendo señalar es que esa sociedad es o debate acerca de lo que ha sido en cuanto Estado-Nación —que es lo que para mí significa el término—. Pero lo que procede explicar a continuación es que, al investigar cómo se produce todo ese fenómeno, lo que, en primer lugar, debemos acometer es una explicación general sobre la manera en que han tomado forma en los últimos siglos los escritos que versan sobre historia en las comunidades políticas occidentales de Euro-América, y en segundo lugar, una teoría general acerca de lo que puede representar para una comunidad política contar con su historia —o tal vez sus historias— narrada en las diversas formas que nuestra historia de la historiografía sugiere que ha sido, o que ellas mismas han sido. Pero alcanzar ambas metas simultáneamente me obligaría a ir mucho más allá de lo que este ensayo permite, y además no creo que por el momento me encuentre todavía en posesión de una fórmula razonable para hacerlo, aunque estoy trabajando actualmente en ese sentido.

Por tanto, me ceñiré a exponer unas breves consideraciones sobre cómo percibo la historia, o quizás la historiografía, en tanto que género específico de pensamiento político. Y para ello me basaré en dos presunciones o hipótesis. La primera consiste en afirmar que la historiografía es un proceso narrativo en vez de una teoría. El segundo, que el proceso narrativo que construye —o tal vez debería formular la afirmación en plural y hablar en este caso de procesos narrativos— prosigue reproduciéndose de manera continua y lo hace en una multiplicidad indefinida de contextos. La historia es un campo donde coexiste un indefinido número de cosas que constantemente están ocurriendo al mismo tiempo, y cada una de ellas puede ser el resultado de un numeroso conjunto de acontecimientos que suceden en múltiples contextos.

Estas presunciones son obviamente un resultado de las consecuencias a las que he llegado en la investigación histórica a la que me refería cuando hablaba de mi primer trabajo, que tenía Inglaterra por escenario y resultaba susceptible de ser examinada como teoría o como historia, y que de hecho trataba de diferentes historias que podían ser narradas conjuntamente. También pongo sobre la mesa las dos ideas que me llevaron a optar por la historia de la historiografía. La primera se corresponde con la historia clásica y neoclásica en la que el relato de las acciones es afín a los retóricos. La retórica es el arte de persuadir a los propios oyentes para que interpreten una cuestión de una manera u otra. Parto de la premisa de que el conocimiento que se posea de los mismos acontecimientos puede llegar a ser percibido de más de una manera, y que tal vez no exista

la posibilidad de decidir entre una de ellas. Por tanto, la historia es la narración de una serie de acciones ambiguas o ambivalentes, y cuando las acciones relacionadas tienen lugar en contextos generados por sistemas políticos normativos, tales como repúblicas o monarquías, estos sistemas se presentan a sí mismos como ambiguos o ambivalentes.

La segunda idea, surgida de la historia de la historiografía, es la siguiente: durante el Renacimiento europeo entre los siglos XV al XVII, la disciplina de la historia se redimensionó al pasar de ser la narración de las acciones humanas —que nunca ha dejado de ser— a convertirse en una arqueología de situaciones pretéritas de la sociedad, de la cultura e, incluso, de la religión. Ello tuvo lugar a través de intensos estudios filológicos del griego clásico, de la literatura latina y del derecho romano, que se tradujeron en cantidades ingentes de información sobre realidades pasadas de la cultura y la sociedad, que debían ser tratadas como situaciones del pasado, de modo que aquí comienza la necesidad de producir relatos de diferente naturaleza, no para reseñar las acciones humanas y sus consecuencias, sino más bien como un proceso de cambio no intencionado por medio del cual una situación pasada es transformada en otra nueva. Estos cambios se producían en un determinado contexto —tal y como los voy a denominar— que se situaba en el lugar de aquellos en los que las acciones políticas y sus consecuencias habían sido narradas, con el resultado de que el aspecto político pasaba a ser percibido ahora como algo que ocurría en el contexto proporcionado por la cultura social y política que le era contemporánea. El estudio del derecho y del lenguaje —por no aludir a la religión— engrandeció estos contextos hasta un punto en que no tenían límite teórico. La creencia de que esta consideración se encontraba intrínsecamente combinada con la percepción retórica de que cabía una o más maneras de contar la historia, terminó por hacer que la historiografía llegara a convertirse en una narración de acciones humanas representadas en una indefinida diversidad de contextos, abierta a una indefinida diversidad de explicaciones, y capaz de contener una indefinida diversidad de significados.

El oficio de los historiadores pasó a ser concebido de esta forma como el arte de seleccionar un determinado número de relatos complejos, teniendo presente que otro tipo diferente de selección de relatos habría sido perfectamente posible.

Este proceso se complicó en los primeros tiempos de la historia moderna de Europa, en razón de los conflictos religiosos y los relativos a los Estados, con el resultado de que los relatos que allí surgían se convertirían también en expresión de un conflicto político entre las partes enfrentadas. Adam Smith observó en 1760 que el motivo de por qué los historiadores modernos necesitaban añadir notas a pie de página y referencias bibliográficas a sus trabajos, algo que los historiadores antiguos no precisaban, era que los historiadores modernos relataban disputas sobre cuestiones de autoridad y normalmente tomaban partido en ellas, de manera que era necesario justificarlos para argumentar sus alegatos. De idéntica manera proceden hoy los autores en el momento en que tratan de resolver sus disputas recurriendo al socorrido procedimiento de presentar los relatos del adversario como históricamente obsoletos.

En resumen, tres son los caracteres que propongo para identificar la historiografía entendida como forma de pensamiento político: la capacidad para relatar (*narratability*), la exigencia de contextualizar (*contextualisation*), y el hecho de lo refutable de su relato desde otros semejantes (*constestability*).

¿Cuáles son las consecuencias que se derivan para un sistema político o para una sociedad que es objeto de estudio a través de estos mecanismos historiográficos? Me gustaría sugerir dos, si bien pueden caber otras más. En primer lugar, que, como historiadores que somos, nos resulta sumamente difícil calificarnos a nosotros mismos como liberales o conservadores, tomando como referentes, de un lado, el Estado y, de otro, una situación revolucionaria, ya que coexisten demasiados hechos sucediendo contemporáneamente como para que puedan ser comprendidos en los resultados que van a desencadenar, de modo que las consecuencias de las acciones nunca pueden ser completamente previstas, y que la suprema virtud política consiste en la prudencia. Una desafortunada consecuencia deriva del hecho de que, con frecuencia, el historiador suministra a los actores políticos mucha más información de la que desean conocer o precisan, provocando una permanente insatisfacción con la manera en que se recibe la información histórica. La historia nunca tiene por finalidad hacernos felices, seamos reformistas o conservadores.

No obstante, otra consecuencia más puede ser que consigamos vernos a nosotros mismos viviendo en una comunidad política que goza de una historia de este tipo y, aunque sea dolorosa, que incluya a su ciudadanía; y que dependa de su ciudadanía la capacidad de relatar, debatir sobre ella y prolongarla. Creo que esta definición es en gran parte aquello a lo que nos referimos cuando indicamos el término «Estado-Nación», y aquellos que quieren que dejemos de utilizarlo están obligados a proporcionarnos otro tipo de comunidad política cuya historia podamos debatir como ciudadanos que somos, y parte de la misma. Si nuestros actuales gobernantes pretenden que renunciemos a tener historia, a ser nosotros mismos quienes construyamos nuestra propia historia, éste es el momento para que lo digan.

2. EL HISTORIADOR Y LA VERDAD*

QUENTIN SKINNER
Universidad de Londres

Los historiadores vienen en diferentes formas y tallas, y estudian cosas diferentes de todas las maneras. Pero en lo que sigue quiero limitarme al trabajo de los historiadores intelectuales y culturales —historiadores como yo mismo—. Pienso que podría ser adecuado decir que lo estudiado principalmente por nosotros son textos. Pero al decir esto no me refiero meramente a textos en el sentido obvio en el cual las novelas —o periódicos, crónicas de las cortes, discursos en el parlamento o tratados filosóficos— son textos. También estoy interesado por su más amplio sentido, en el que cuadros, edificios y acciones sociales pueden asimismo ser leídos como textos.

Quiero seleccionar dos afirmaciones generales que a menudo son realizadas por historiadores culturares sobre los textos —en este sentido amplio— que conforman la base de su investigación. La primera aseveración que quiero considerar es ésta: que los historiadores deberían tratar los textos que estudian esencialmente como declaraciones o afirmaciones fiduciales (*affirmations of belief*).

Ésta es la posición que a menudo los filósofos urgen tomar a los historiadores. Mark Bevir, por ejemplo, en su *The Logic of the History of Ideas* insiste en la muy vigorosa aseveración de que «cuando la gente realiza alguna declaración está expresando ideas o creencias, y son estas ideas o creencias las que constituyen los objetos estudiados por los historiadores de las ideas»[1]. En la práctica los historiadores se han mostrado satisfechos con la asunción de este punto de vista. Por tomar un destacado ejemplo, Keith Thomas, en el comienzo de su ya clásico trabajo *Religion and the Decline of Magic*, observa que lo estudiado por él son sistemas de creencia, evidentemente con el espíritu de un antropólogo cultural[2]. Como prosigue Thomas, cuando los historiadores investigan tales sistemas de creencias del pasado difícilmente suelen alcanzan a observar que algunas de las creencias bajo investigación reciben un alto reconocimiento en la actualidad. Como él indica, sin embargo para el historiador intelectual o cultural esto es lo que constituye el reto. Mientras que muchas creencias ampliamente

* Traducido por Pablo SÁNCHEZ-GARRIDO.

[1] Mark BEVIR, *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 142.

[2] Keith THOMAS, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, 1971, p. ix.

aceptadas en el pasado pueden sonarnos claramente falsas o infundadas, el hecho es que en tiempos antiguos, como Thomas señala, muchas personas inteligentes las asumían como verdaderas, y el objetivo del historiador es explicar por qué esto era así.

Este desafío ha sido ampliamente asumido por historiadores culturales en los pasados cincuenta años, más o menos, y ahora quiero seleccionar dos sistemas de creencias extrañas (*alien belief systems*), como podríamos llamarlos, que los historiadores de la Europa temprano-moderna han escrutado con particular intensidad durante la pasada generación de investigaciones. Primero, ha habido muchos estudios sobre las extravagantes creencias cosmológicas acerca de los ciclos orbitales. Esta tendencia recibió quizá su mayor impulso con Thomas Kuhn en su clásica obra *The Copernican Revolution*, cuyas ideas difundió en su *Structure of Scientific Revolutions.* Kuhn examina las visiones, entre otras, del cardenal Belarmino, quien en debate con Galileo rechazó la hipótesis de Copérnico de que la Tierra orbita alrededor del Sol, insistiendo en que era el Sol el que se movía alrededor de la Tierra.

Un conjunto ulterior de creencias extrañas que han preocupado mucho a los historiadores de la temprano-modernidad en tiempos recientes han sido las creencias sobre brujería; dentro de esta todavía creciente literatura sobre el tema, han aparecido al menos tres libros que me parecen obras maestras. Uno de ellos ya lo he mencionado: el de Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, cuya primera edición es de 1971. Más recientemente se ha publicado el destacado estudio de Stuart Clark *Thinking with Demons*[3]. Pero antes de cualquiera de estos, aunque no traducido al inglés hasta 1974, tenemos el análisis pionero sobre creencias y prácticas de brujería de Emmanuel Le Roy Ladurie, presente en su *The Peasants of Languedoc*. Ladurie enfoca no meramente la muy extraña creencia —difundida en tiempos de la modernidad temprana— de que algunas personas son capaces de realizar pactos con el demonio, a quienes se concede poderes para hacer el mal; también considera la afirmación de que tales practicantes de brujería se encontraban habitualmente con Satán cuando volaban en la noche a los encuentros de brujos llamados Sabbath.

Aquí está, entonces, el primer punto que quiero discutir: que los historiadores culturales están concernidos por la investigación de lo que constituyen las creencias de nuestros antepasados, que han de tomar en cuestión. El cardenal Belarmino pudo estar equivocado al suponer que el Sol orbita la Tierra, pero eso fue lo que él creyó. El quehacer del historiador cultural, como hemos dicho, es identificar y explicar tales creencias.

La segunda y estrechamente conectada afirmación que quiero examinar es que, como historiadores, cuando nos encontramos con tales creencias, necesitamos empezar por enfocar su carácter extravagante. Éste es el enfático compromiso de Ladurie en su *Peasants of Languedoc*. Él preludia su análisis de las concepciones campesinas sobre la posesión satánica subrayando que estas creen-

---

[3] Stuart CLARK, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

cias no eran tan sólo manifiestamente falsas, sino que constituyen poco más que un producto de lo que él describe como «delirio de masas»[4]. Norman Cohn habla en términos casi idénticos en el libro sobre creencias en brujería que publicó dos años antes bajo el título *Europe's Inner Demons*. Si tenemos que explicar tales creencias, afirma, necesitamos empezar por reconocer no meramente que tales creencias son falsas sino que estas toman la forma principal de una «fantasía colectiva»[5].

Si seguimos interrogándonos por estos historiadores, preguntando por qué consideran que es importante comenzar por considerar la verdad o falsedad de las creencias que están investigando, nos encontramos con una pista en el pasaje que he citado de Cohn. Él asume que la falsedad de las creencias indica fallos de razonamiento y consecuentemente la necesidad de que sean explicadas de un modo distinto desde nuestras creencias verdaderas. Lo mismo puede aplicarse, incluso más claramente, a Ladurie. Si deseamos comprender por qué las creencias sobre brujería alcanzaron tan amplia aceptación, arguye Ladurie, lo que necesitamos es una explicación de qué podría haber causado tal colapso en el proceso normal de razonamiento. El enigma, como él indica, está en observar qué impidió a los campesinos reconocer la falsedad de sus creencias, la cual condujo a tal «proliferación del oscurantismo»[6].

Este enfoque no es meramente el adoptado en la práctica por historiadores como Ladurie y Cohn; también es el recomendado por muchos filósofos que escriben sobre lógica de la explicación; incluyendo a figuras punteras en la tradición anglófona reciente, como Steven Lukes, Philip Pettit y Charles Taylor. Por citar a Pettit, usando un giro expresivo que resuena sorprendentemente a Ladurie, necesitamos considerar qué tipos de «función social o presión psicológica» son capaces de impedir que la gente reconozca «la naturaleza errónea» de las creencias que mantienen[7].

No estoy muy interesado aquí en las actuales explicaciones que historiadores como Ladurie prosiguen desarrollando sobre las creencias en brujería. Pero vale la pena observar que Ladurie mismo tiene dos propuestas explicativas fundamentales para abordar el hecho de que tanta gente mantuviera tales fantasías en la Francia temprano-moderna. Una es que, con el advenimiento de la Reforma, el campesinado comienza a asustarse tras la pérdida de la orientación espiritual tradicional. Lejos de sus sacerdotes, los campesinos se ven a sí mismos enfrentados a sus «miedos primarios» y, como respuesta, «abandonados a Satán»[8]. Su otra hipótesis y la principal es que el campesinado se sintió frustrado por el derrumbe de los esfuerzos por promover un cambio social vinculado a la fase inicial de la Reforma. Con el fracaso de la reforma social, sugiere Ladurie, surge

[4] E. Le Roy LADURIE, *The Peasants of Languedoc*, trad. por John Day, University of Illinois, Urbana, 1974, pp. 203-205.

[5] Norman COHN, *Europe's Inner Demons*, Paladin, Londres, 1976, p. 258.

[6] LADURIE, *Peasants of Languedoc*, pp. 203-204 y 206-207.

[7] Graham MACDONALD y Philip PETTIT, *Semantics and Social Science*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1981, pp. 9, 34, 42.

[8] LADURIE, *Peasants of Languedoc*, p. 207.

un deseo continuado del campesinado por desplegar la asimilación de un «ropaje mítico», que se vio forzado a sí mismo a expresarse como una «quimérica y fantástica revuelta de los brujos del Sabbath, en un intento de formas demoníacas de huida»[9].

Como ya he indicado, lo que principalmente me interesa aquí —más que las explicaciones específicas de Ladurie— es su juicio de que antes de que se pueda afirmar algo sobre tales creencias excéntricas, lo que hay que hacer es precisamente lo que los filósofos que he citado sugieren, a saber, centrarnos en su falsedad y preguntarnos qué tipo de presiones causales podrían haber llevado tales fantasías a ser creídas.

Demasiado para la exégesis. Quiero ahora centrarme en dos consideraciones que he aislado. Permítaseme empezar retornando al principio: que los textos estudiados por historiadores intelectuales y culturales están mejor caracterizados como declaraciones y afirmaciones fiduciales. Quiero considerar aquí dos ejemplos, comenzando por el caso de los textos literarios. Cuestionándonos, entonces, acerca de si deberíamos tratar los textos literarios esencialmente como expresiones de creencia, permítaseme centrarme en el ejemplo más familiar que se me ocurre, uno que todo el mundo conoce, a saber, las obras de William Shakespeare. Si se toma la literatura reciente sobre Shakespeare, encontraremos muchas obras donde se asume que sus obras toman la forma de (o al menos incluyen) declaraciones sobre lo que él creía acerca de una gran número de temas específicos. Por ejemplo, el libro de Andrew Hadfield, en 2005, pretende mostrar hasta qué punto Shakespeare asumió, al menos por un tiempo, una postura favorable al gobierno republicano. El libro de Robin Wells de 2005 sobre el humanismo shakespeariano aísla lo que considera que son las creencias de Shakespeare sobre la naturaleza de la justicia social. El libro de Catherine Canino, en 2007, quiere identificar las actitudes de Shakespeare sobre la nobleza. Y así sucesivamente.

El enfoque resulta familiar, pero seguramente hay algo cuestionable en ello. Después de todo, Shakespeare está escribiendo obras teatrales, a menudo en el leguaje técnico de la retórica del Renacimiento, yuxtaponiendo puntos de vista diferentes y a menudo contrapuestos. Considérese por ejemplo la figura de Portia en el Acto IV de *El mercader de Venencia*, quien responde ante la petición de Shylock de recibir un reconocimiento de su contrato legal, declarando que la cualidad de la misericordia debería preferirse a la justicia. Aquí Shakespeare dramatiza un problema muy debatido en el tiempo por los escritores retóricos sobre lo que era conocido como el *genus iudiciale*. La cuestión que ellos mismos se preguntaban era cómo cabe esperar que se argumente en un tribunal en defensa de alguien que legalmente no tiene caso. Ésta es la peor situación en la que un abogado puede encontrarse a sí mismo; habían advertido retóricos como Quintiliano, y la única posibilidad será recurrir a los que los teóricos de la retórica llamaron *loci comunes*. Lo que se necesita, sugirieron, es poner en primer plano algún axioma moral con la esperanza de que el juez o el jurado pudieran considerarlo más sobresaliente que la fuerza del ar-

[9] LADURIE, *Peasants of Languedoc*, p. 203.

gumento legal opuesto. Esto es exactamente lo que Portia intenta hacer en su alegato inicial, siguiendo a la letra los libros de texto retóricos y asegurándose de que citaba los *topoi* en la forma en que pueden encontrarse en la Biblia.

¿Nos ofrece este episodio alguna evidencia de que Shakespeare mantuviera la creencia en que la misericordia es preferible a la justicia, de modo que podamos describir el alegato de Portia como un reflejo del humanismo de Shakespeare? Seguramente, no tenemos fundamento desde el que extraer tal inferencia. Todo lo que podemos decir es que Shakespeare está atribuyendo una creencia a un personaje ficticio que está envuelto en un debate retórico. Estaría incluso dispuesto a ir mucho más allá y decir que no puedo pensar un solo compromiso moral en cualquier obra de Shakespeare que pueda inequívocamente identificarse como una de sus propias creencias.

Podría quizá objetarse, sin embargo, que los textos literarios son un caso especial, desde el momento en que tratan solamente con ficciones. ¿Qué decir acerca de algunos de los otro tipos de texto que he citado en el comienzo —discursos en el parlamento, tratados filosófícos—? ¿Seguro que tenemos que considerarlos esencialmente como declaraciones fiduciales si queremos entenderlos?

Yo no lo creo, aunque esta es obviamente una consideración mucho más discutible y que necesita ilustrarse con mayor extensión. Pero permítanme intentar ilustrarlo tomando como ejemplo un célebre texto político, *El Príncipe* de Maquiavelo. En el capítulo 18, en la que quizá sea la observación más conocida del libro, Maquiavelo argumenta que los líderes políticos que esperan obtener honor y gloria deben aprender a imitar al león y al zorro. ¿Cómo puede interpretarse del mejor modo este pasaje? La respuesta ofrecida usualmente es considerar —esto es, él está afirmando la creencia— que el éxito en política depende del reconocimiento realista de la inevitabilidad de la fuerza y el fraude; la fuerza simbolizada por el león y el fraude por el zorro.

No pretendo negar que esto sea lo que Maquiavelo creía. Pero lo que quiero cuestionar es el grado de confianza que puede depositarse en la interpretación del pasaje en cuestión tratándolo de ese modo. La discusión de Maquiavelo, después de todo, no se proyectaba en un vacío cultural, era parte de una extensa literatura italiana sobre los libros de consejos para príncipes, en los que todos aceptaban que la gloria es de hecho la meta más apropiada de los príncipes, y que el medio para adquirir gloria es el cultivo de la cualidad de la *virtù*. En el uso de este término, ellos contemplaron la denotación no sólo de virtudes morales y políticas, también tomaron *virtù* como la cualidad definitoria del *vir*, la palabra latina para el varón. De este modo, hicieron de ella una característica definitoria de los líderes exitosos, los cuales deberían poseerla de modo eminente entre las cualidades viriles.

Por el contrario, Maquiavelo está diciéndonos que, si quieres alcanzar gloria, no deberías cultivar solamente las cualidades viriles sino también otras despiadadas. Así, él se está oponiendo a la hasta entonces incuestionada piedad humanista, para la cual la hombría es una cualidad que conforma una de las claves del éxito político. Él está por tanto cuestionando la adecuación de la versión humanista de la virtud y redefiniendo lo que significa hablar de *virtù* como designación del atributo que brinda la gloria principesca.

Además, Maquiavelo lanzó su crítica en una cultura en la que el tratado más ampliamente conocido y respetado sobre liderazgo político era el *De officiis* de Cicerón. Allí, Cicerón había establecido en el libro I que hay dos modos en que puede hacerse la injusticia, ya sea por la fuerza o por el fraude. Ambos métodos son brutales, declara Cicerón, y por tanto impropios de la humanidad; la fuerza, porque pertenece al león, mientras que el fraude, al astuto zorro. Por lo que Maquiavelo, en el pasaje que he citado, también resulta estar citando a Cicerón de tal modo que recuerda a sus lectores la más respetada autoridad sobre el tema, mientras que al mismo tiempo está repudiando e incluso ridiculizando la circunspección moral de Cicerón.

Mi reflexión es que Maquiavelo, en el pasaje que he citado, no estaba meramente asentando su supuesta creencia de que la fuerza y el fraude eran indispensables para el éxito político. También estaba citando a Cicerón a propósito del carácter basado en la *virtus*, recordando a sus lectores la aseveración de Cicerón, *cuestionándola* y de hecho satirizándola; de tal modo que se estaba oponiendo a la concepción estándar de la teoría política humanista y al mismo tiempo ofreciendo una visión de *virtus* en la que este concepto central se ha redefinido. Y todo en una frase.

Esto, obviamente, nos da una interpretación mucho más rica del famoso pasaje. Pero lo que para mí es crucial es que, en la aproximación e interpretación en este sentido del texto de Maquiavelo, no estamos tratándolo primariamente como una expresión fiducial. Más bien estamos tratándolo como una intervención de un tipo específico y algo complejo en los debate políticos de su tiempo. No estamos preguntando qué está *afirmando* Maquiavelo en el fragmento que he destacado, más bien estamos preguntando qué es lo que está *haciendo*; se podría incluso decir que estamos preguntando qué es lo que *pretendía* diciendo lo que dijo.

Ampliando mi consideración, lo que estoy sugiriendo es que el vocabulario más apropiado para la interpretación textual es aquel que usamos para referirnos a acciones, no a creencias. Estoy proponiendo que la actividad de interpretación debería concentrarse con menor exclusividad sobre lo que la gente está diciendo, poniendo más el énfasis sobre lo que están haciendo, en las intenciones subyacentes que pudieran existir al decir lo que dijeron. Por decirlo con un estilo actual, estoy argumentando que deberíamos centrarnos en la performatividad de los textos.

Permitan que concluya esta primera parte de mi argumento extrayendo dos consecuencias que me parecen muy importantes para las disciplinas culturales. Es necesario que sea cuidadoso aquí. Como Bertrand Russell cierta vez observó, cuando los académicos comienzan a decir que su investigación es muy importante es un signo seguro de una inminente crisis nerviosa. Sin embargo, hay dos implicaciones de lo que he dicho sobre las que a mí me parece que es ciertamente valioso pensar.

La primera es que si existe, siempre e inevitablemente, alguna interactuación que cualquier texto pudiéramos decir que está realizando sobre la cultura a la que originariamente se dirigía, entonces no hay distinción categorial que pueda establecerse entre literatura y filosofía, por un lado, e ideología, por otro. En

otras palabras, siempre será valioso preguntarse sobre la orientación ideológica incluso de los textos de tipo más abstracto. Los escritores a menudo exponen, como francas afirmaciones fiduciales, juicios que además tienen unas intenciones ideológicas altamente complejas. Lo que estoy sugiriendo es que, si nuestro objetivo es explicar lo que está ocurriendo, son las intenciones subyacentes las que necesitamos conducir de algún modo a la superficie. Si se me pregunta cómo puede hacerse esto, entonces mi contestación —como he tratado de ilustrar— es que si podemos confiar en lograrlo es solamente mediante la comparación intertextual, desvelando las relaciones entre textos, contextos y otros textos.

Mi otra observación es que, si tratamos los textos que estudiamos esencialmente como acciones sociales, un efecto —a mi modo de ver, beneficioso— será fundamentalmente descentrar a los autores individuales. Todos los escritores, a pesar de ser eminentes, empezarán a aparecer sustancialmente como colaboradores de unos discursos y tradiciones de debate más amplios. Así que estoy abogando por un tipo de literatura y estudio histórico que busca no tanto aportar interpretaciones de textos individuales, sino más bien ofrecernos la manifestación de una cultura argumentando consigo misma. Éste es el principal cometido, he llegado a creer, que todas las disciplinas interpretativas deberían fijarse.

Aquí, por tanto, está la primera proposición que quiero hacer, pero he de ser cuidadoso para no exagerarla. Incluso si, como estoy proponiendo, los textos debieran ser tratados como actos sociales, no estoy por supuesto negando que también puedan contener expresiones fiduciales. El cardenal Belarmino, en su disputa con Galileo, estaba al fin y al cabo afirmando como cierto que el Sol orbita alrededor de la Tierra. Esto es lo que él creía. Del mismo modo, los estudios demonológicos de Le Roy Ladurie y Stuart Clark afirmaban como cierto que había personas que hacían un pacto con el demonio. Eso es lo que creían.

Aceptando que esto sea así, no podemos eludir la otra consideración que prometí discutir inicialmente. Ésta decía que, cuando nos encontramos tales creencias profundamente extravagantes, deberíamos concentrarnos en su carácter excéntrico, en el hecho de que nos chocan como obviamente falsas. La razón para proceder de este modo, según vimos en la argumentación de Ladurie, es que se hace necesario explicar qué tipos de mecanismos pueden haber interferido para impedir a la gente que estamos estudiando que pudieran advertir la falsedad de sus creencias.

¿Qué deberíamos pensar sobre este argumento? Permítaseme ofrecer mi propia respuesta a la vez. Aunque, como he mostrado, este enfoque ha sido celebrado por eminentes filósofos y empleado por eminentes historiadores, adoptarlo es poco menos que fatal para una buena práctica histórica. ¿Por qué? Porque se asume que, cuando un historiador encuentre una creencia que él o ella juzga ser falsa, la tarea interpretativa siempre será explicarla como un lapso de razonamiento. Pero esto implica igualar las creencias racionales mantenidas con las creencias mantenidas que el historiador juzga verdaderas. Y esto equivale a excluir la posibilidad de que, incluso en el caso de creencias que hoy día nos chocan como manifiestamente falsas, pudiera haber existido, en períodos históricos más antiguos, una buena base para mantenerlas como verdaderas.

En otras palabras, me parece que los historiadores culturales necesitan operar con una distinción muy fuerte entre verdad y racionalidad. Cuando pretendemos explicar creencias que juzgamos como *irracionales*, entonces surgen de hecho cuestiones adicionales sobre cómo explicarlas mejor. Necesitaremos indagar en la suerte de las condiciones que pueden haber apartado al agente de seguir los cánones aceptados de evidencia y argumentación, o quizá conceder al agente un motivo para desafiarlos.

Es perfectamente posible, sin embargo, seguir los mejores cánones disponibles de argumentación con relación a la formación y escrutinio de creencias y no obstante llegar a creencias que son falsas. Estoy seguro de que todos lo hemos hecho. Por lo que identificar las creencias mantenidas que nos parecen falsas con lapsos de racionalidad es sentenciar —adelantándose a conocer si es apropiado— un tipo de explicación a expensas de otras.

Para clarificar esta consideración, permítanme regresar a la explicación de Ladurie sobre las creencias en brujos mantenidas por los campesinos del temprano-moderno Languedoc. Ladurie no solamente comienza por indicar que esas creencias eran falsas, él asume que su falsedad es suficiente para mostrar que no pueden haberlas mantenido racionalmente. Su búsqueda de una explicación coherente con ello toma la forma de una indagación sobre por qué tantas personas cayeron presas de la ilusión. Pero él, por tanto, no se deja espacio para considerar otro tipo de explicación muy diferente. Él no admite que los campesinos pudieran haber creído en los brujos como resultado de mantener otras ciertas creencias desde las que esa conclusión podría ser muy razonablemente inferida.

Considérese tan sólo la posibilidad más simple. Supóngase que el campesino también defiende la creencia —ampliamente aceptada como racional y de hecho incuestionable en la Europa del siglo XVI— de que la Biblia constituye la palabra de Dios. Si ésta era una de sus creencias, y si es racional para ellos mantenerla, entonces para ellos hubiera supuesto elevarse a una irracionalidad haber mantenido la increencia en la existencia de brujos. Para el Antiguo Testamento —tanto en el Deuteronomio como en el Éxodo— se nos dice no solamente que los brujos existen, sino que la brujería es una abominación y que a los brujos no se les debería tolerar vivir. Proclamar la increencia en la existencia de brujos podría por tanto haber implicado proclamar una duda sobre la credibilidad de la palabra de Dios. ¿Y qué podría haber sido más irracional que eso?

Ladurie excluye por adelantado la posibilidad de que aquellos que creyeron en los brujos pudieran haberlo hecho como resultado de seguir alguna cadena identificable de razonamiento. Pero esto no solamente significa que, como resultado, él proponga una explicación de las creencias en brujería que, de acuerdo con lo que él conoce, puede ser completamente irrelevante. También significa que evita todo un conjunto de cuestiones sobre el mundo mental del campesinado que podría ser indispensable para investigar si sus creencias y comportamientos han sido satisfactoriamente entendidos.

Esta debilidad ha sido, por supuesto, reconocida por un cierto número de historiadores recientes. De hecho, la tendencia actual es argumentar, como hace

por ejemplo Stuart Clak en *Thinking with Demons*, que nuestro objetivo debiera ser intentar darle el mayor sentido posible al extraño mundo mental de nuestros antepasados —o si se prefiere, hacerlos tan racionales como sea posible—. Así que, a continuación, necesito reflexionar sobre este desarrollo historiográfico.

Confieso que este enfoque divergente a veces me parece poco menos perjudicial que el otro para una buena praxis histórica. Lo primero de todo, me sorprende que los historiadores presten tan poca atención a la cuestión de la probabilidad de que nos apeguemos a nuestras creencias. Ellos escriben comúnmente como si la gente debiera haber creído completamente en los brujos o ser completamente descreídos en ello. Pero mientras nosotros mantenemos que algunas de nuestras creencias son más o menos ciertas, otros las mantienen con un nivel de compromiso mucho menor, y está claro también que no aplicamos los mismos criterios de evaluación a todas nuestras creencias por igual. Por ello, si estamos intentando medir la racionalidad de algo como la creencia en brujería, seguramente necesitamos tener un conocimiento tan claro como sea posible del vigor con que estas creencias fueron asumidas, o de lo dispuesta que podría haber estado la gente a abandonarlas.

Una debilidad añadida en las actuales discusiones sobre lo que llamo creencias excéntricas (*alien beliefs*) es que a menudo resultan defectuosas en las explicaciones que ofrecen sobre lo que puede significar afirmar que un conjunto dado de creencias es asumido racionalmente. A veces ellos parecen envueltos en una confusión entre lo que es racional creer, o mera racionalidad práctica, y lo que puede ser racional hacer. Consideremos, por ejemplo, el célebre estudio de Paul Veyne *Did the Greeks Believe in their Myths*?[10]. La respuesta de Veyne, *grosso modo*, es que la cuestión de si era racional para los griegos aceptar la verdad de sus mitos se les planteaba muy raramente, pero que tampoco era irracional para ellos no planteársela. La afirmación aquí puede ser que la propia coherencia de un cuerpo de creencias es suficiente para que ellos lo tomaran como verdadero. Sin embargo, si la afirmación es que pudo haber tenido racionalidad práctica para los griegos no plantearse la cuestión de la verdad —quizá porque una amplia aceptación de los mitos tenía muchos efectos beneficiosos—, entonces es importante advertir que esto deja completamente abierta la cuestión de si, creyendo los griegos en sus mitos, era racional para ellos hacerlo así. Y es fácil sospechar que en muchos casos no lo era.

El principal defecto que, sin embargo, encuentro en las actuales discusiones acerca de la racionalidad de sistemas extravagantes de pensamiento es que algunas veces parecen plasmar capciosamente una visión de lo que hace racional mantener una creencia dada. Stuart Clark, por ejemplo, argumenta que si pudiéramos mostrar que esas creencias sobre brujería mantenidas por demonologistas temprano-modernos son coherentes con sus otras creencias, sería suficiente para dotar de racionalidad el haber mantenido dichas creencias demonológicas[11]. Es-

[10] Paul VEYNE, *Did the Greeks Believe in their Myths,* trad. de Paula Wissing, University of Chicago Press, Chicago, 1988.

[11] Stuart CLARK, «Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft», *Past and Present*, 87 (1980), pp. 98-127, en la p. 100.

toy de acuerdo en que, si mis creencias tienen que ser racionalmente asumidas, es necesario que deba estar interesado en su consistencia. Pero no consigo ver cómo puede ser esto suficiente, para ello debe ser necesario también que yo deba adoptar mis creencias sólo a la luz de cierta actitud hacia el proceso mismo de formación de la creencia. Difícilmente se puede decir que mantenga racionalmente mis creencias a menos que esté interesado en el tipo de evidencia que me dé fundamento para concluir que mi declaración fiducial pueda estar justificada. En otras palabras, no puedo estar de acuerdo con la sugerencia de que una vez que desvelamos la aceptabilidad interna de un sistema de creencias dado, no podemos considerarlo racional para el sistema que lo ha estado manteniendo.

La duda es efectivamente obsoleta. Hoy día se nos dice frecuentemente que el tipo de compromiso sobre el cual he razonado implica anacronismos arcaizantes y condescendientes visiones acerca de nuestra superior racionalidad en nuestros estudios del pasado. Pero me parece un completo error. Si como historiador estigmatizo como irracional alguna creencia particular que estoy investigando, tan sólo es necesario estar afirmando que he desvelado las normas prevalecientes para la adquisición y justificación de creencias en la comunidad concernida, y que la creencia en cuestión era asumida a la vista de, más que a la luz de, esas normas locales. No estoy afirmando que la creencia era irracional de acuerdo con mis estándares de racionalidad, y mucho menos de acuerdo con *el* estándar de racionalidad, lo que quiera que ello signifique. Estoy afirmando solamente que los agentes históricos que estoy investigando no alcanzaron algún estándar de racionalidad aceptado en la época[12].

Habiendo expuesto yo mismo estas críticas, sin embargo, necesito dejar claro que no obstante estoy completamente comprometido con la visión de que la tarea del historiador cultural es aquella que intenta hacer toda la justicia posible a la racionalidad interna de extraños mundos mentales como los del cardenal Belarmino o el campesinado del Languedoc temprano-moderno. El punto crucial es que, como Thomas Kuhn señaló hace bastante con referencia al debate de Galileo con Belarmino, es difícil encontrar algún momento claro en el cual sea posible condenar a Belarmino por irracionalidad. Pero, por supuesto, no implica para nada decir que lo afirmado por Belarmino en contra de la hipótesis heliocéntrica fuera verdadero. Es simplemente decir que fue racional para él mantenerlo como verdadero, incluso aunque nos choque como obviamente falso.

La esencia de lo que estoy argumentando es que cuando los historiadores buscan explicar sistemas de pensamiento prevalecientes en sociedades pasadas, deberían evitar incluso preguntar cuestiones sobre la verdad o falsedad de las creencias que investigan. El único punto ante el cual pueden invocar el concepto de verdad es al preguntar si nuestros antepasados tenían suficiente base para mantener como verdadero lo que ellos creían que era la verdad.

Aquí está entonces mi afirmación fundamental. Pero estoy demasiado bien prevenido acerca de que cualquiera que argumenta de este modo está destina-

---

[12] Para unas reflexiones ulteriores sobre este punto, véase D. L. D'AVRAY, *Rationalities in History: A Weberian Essay in Comparison*, Cambridge University Pres, Cambridge, 2010.

do tarde o temprano a ser denunciado como relativista[13]. Por ello, para terminar necesito decir alguna palabra sobre si yo de hecho he adoptado una postura relativista. Hay obviamente un sentido en el que mi argumento es relativista. He relativizado la idea de «mantener la verdad» de una determinada creencia. He sugerido que bien podría haber sido racional para los campesinos de Languedoc mantener como verdadero que hay brujos aliados con el diablo, incluso aunque ahora no pudiera ser racional sostener como verdadera la misma creencia. Además, he argumentado que como historiadores culturales *necesitamos* ser relativistas en este sentido. Necesitamos conservar en nosotros la idea de que es posible mantener una creencia falsa con una completa racionalidad.

Es un error, sin embargo, suponer que los historiadores que adoptan esta posición están asumiendo la tesis del relativismo conceptual. El relativismo conceptual es una tesis sobre la naturaleza de la verdad, esto es, la tesis de que en la verdad no hay nada más que aceptabilidad racional. Por ejemplo, Richard Rorty, en su tratado de referencia *Philosophy and the Mirror of Nature*, es ciertamente un relativista conceptual. Cuando él discute sobre la disputa de Galileo con Belarmino insiste en que el rechazo de Belarmino del heliocentrismo no era menos objetivo que la afirmación de Galileo sobre ello y que suponer otra cosa es meramente asumir lo que Rorty llama retórica de la ciencia moderna[14].

Esto no es en absoluto lo que yo estoy argumentando. Yo acepto que en el ejemplo dado existe una cuestión fáctica, y no tengo reparos en afirmar que la creencia de Belarmino era falsa. Pero este tampoco es mi argumento. No quiero que como historiadores nos preguntemos si las creencias de Belarmino acerca del heliocentrismo, o las creencias de los campesinos sobre los brujos, eran verdaderas o falsas. No pretendo que nos preguntemos sobre la verdad.

Siendo éste mi compromiso fundamental, tampoco estoy vinculándome a la tesis del relativismo conceptual. No estoy ciertamente diciendo que fue verdadero que en un cierto tiempo hubo brujos aliados con el diablo. Simplemente estoy afirmando que pudo haber un tiempo en que era racional creerlo, incluso si ello es falso. Para subrayar el punto fundamental, estoy meramente observando que la cuestión de qué puede ser racional mantener como verdadero variará con la totalidad de nuestras creencias. Pero no estoy proponiendo la afirmación completamente distinta de que la verdad puede variar en el mismo sentido. De hecho, si yo hiciera esto estaría diciendo algo manifiestamente incoherente porque estaría afirmando que la proposición de que no hay verdades universales es en sí misma una verdad universal.

Debe admitirse, sin embargo, que mi sugerencia de que los historiadores no debieran preocuparse por la verdad resultará extrañamente chocante a mucha gente, especialmente a los filósofos. Seguramente, ellos me pregunten: ¿es que no pretendes que lo que dices sea verdadero? Cuando digo que, en orden a com-

---

[13] Véase, por ejemplo, Martin HOLLIS, «The Social Destruction of Reality», en Martin HOLLIS y Steven LUKES (eds.), *Rationality and Relativism*, MIT Pres, Cambridge (Mass.), 1982, pp. 67-86.

[14] Richard RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979, pp. 328-331.

prender *El Príncipe* de Maquiavelo, se necesita reconocer que es, en parte, una sátira de Cicerón, ¿no me importa, ciertamente, considerar que esta afirmación es auténtica? Aquí ciertamente siento una considerable simpatía con el rechazo de Richard Rorty hacia lo que ha distinguido bajo este tipo de retórica. Si queremos afirmar que lo que decimos es verdad, y si con ello pretendemos decir algo más allá de lo razonablemente aceptable, entonces debemos querer indicar que lo que estamos diciendo refleja cómo es realmente el mundo, lo que constituye indudablemente la cuestión. Ahora, por supuesto, como historiadores estamos intentando rastrear la verdad en ese sentido. Pero seguramente lo máximo que podemos esperar coherentemente en las humanidades, o incluso en las ciencias, es que lo que decimos aparezca ante aquellas en la mejor disposición para que puedan juzgarse como racionalmente aceptables. Esto es ciertamente todo cuanto pretendía afirmar y es mejor recordar que hasta el momento el destino universal de las explicaciones históricas, e incluso de las científicas, ha sido el de verse superadas.

Esto es, entonces, con lo quería concluir: con la sugerencia de que la factualidad debería mantenerse separada de la verdad. Pero cada historia debe tener una moraleja y quiero concluir perfilando lo que tomo como la moraleja de mi relato (*tale*). En nuestras vidas personales y profesionales, nos confrontamos con muchas creencias que nos parecen auténticas y con otras que nos parecen falsas. Pero no actuaremos necesariamente bien, a la vista de estas consideraciones, insistiendo con demasiada vehemencia en la verdad, incluso de nuestras más apreciada creencias. Haremos mejor, creo, si reconocemos que incluso el núcleo de nuestras creencias es un modo de decir que no son negociables. Pero seguramente debiéramos tener cuidado al decir eso. Mi preocupación, en otras palabras, es que estas afirmaciones de verdad impongan límites drásticos a la tolerancia. Pues he llegado a sentir que necesitamos desesperadamente una mayor tolerancia. Quizá deberíamos relajarnos con satisfacción en el intento ser racionales, lo cual ya es suficientemente arduo.

3. PRINCIPIOS MORALES Y CAMBIO SOCIAL*

QUENTIN SKINNER
Universidad de Londres

I

Debemos estar muy alerta ante aquellos políticos y figuras públicas que invocan elevados principios morales para explicar su propio comportamiento. Tal es, al menos, la opinión de la mayor parte de nuestros historiadores menos idealistas. Es más seguro suponer, nos dicen, que la adopción de tales ideales es una racionalización *ex post facto*, y que las acciones realizadas por las personas con un carácter tan poco fiable normalmente se harán por motivos de un tipo muy distinto, seguramente inadmisible. Entre los historiadores anglófonos recientes, Sir Lewis Namier es quizás el más influyente de quienes han propuesto esta visión de la política, aunque sea irónico que sus argumentos en defensa de su posición con frecuencia parezcan muy similares a los de los historiadores marxistas, a quienes siempre tuvo a gala despreciar. Igual que muchos marxistas, Namier estaba comprometido con dos tesis mutuamente relacionadas acerca del juego mutuo entre los principios y la práctica en la vida pública. La primera es que realmente tenemos derecho a prescindir de los ideales profesados por los políticos, dado que muchos tratan de revestir su conducta con lo que Namier gusta describir como un espurio aire de moralidad y racionalidad[1]. La segunda es que de ello se deduce que tales principios no influyen en la realización de sus acciones, y que por tanto no tienen que constar en nuestras explicaciones de su comportamiento. Tal como Namier sintetiza «los eslóganes y nombres de partido» son meros epifenómenos que en absoluto proporcionan una orientación sobre los motivos auténticos y las realidades subyacentes de la vida social y política[2].

Dentro de la historiografía anglosajona, Namier y sus seguidores fueron tildados de cínicos por historiadores menos realistas que hacían hincapié, según palabras de Herbert Butterfield, en que muchas figuras públicas «estaban since-

---

* Traducción de Rafael CEJUDO CÓRDOBA.

Este texto de Q. SKINNER está incluido en el capítulo 8 de su *Visions of Politics*, vol. I, *Rergarding Method*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002; en el cual reelabora su anterior trabajo «Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action», *Political Theory*, 2:3 (1974).

[1] NAMIER, 1930, p. 147.

[2] NAMIER, 1957, p. vii.

ramente comprometidas» con los ideales en cuyo favor decían actuar[3]. Según los historiadores de esta línea de opinión, muchas veces será indispensable referirse a los principios profesados por los políticos si queremos explicar su comportamiento. Normalmente explicar una acción consiste en señalar tanto el objetivo que el agente trata de ocasionar (y que corresponde al motivo por el que actúa), como la creencia de que la realización de la acción conducirá al logro del objetivo. Si alguien confiesa estar actuando en pos de cierto principio moral, y si tal principio es un motivo de acción genuino, entonces es obvio que el mismo influye en la acción, y que será necesario aludirlo en cualquier intento de explicarla.

Me parece que una debilidad de esta respuesta es que quienes han argumentado en sus términos se han mostrado excesivamente favorables a adoptar la premisa básica de sus adversarios, esto es, a conceder que la cuestión de la relación entre los principios y la práctica equivale a la de si los ideales profesados por la gente sirven siempre como motivos determinantes de su comportamiento. De esta manera han tomado partido por la generalización consistente en que el compromiso sincero de las figuras públicas con los principios que profesan constituye el motivo normal de su actuación. Esto ha permitido a sus oponentes presentar un autocomplaciente relato *namierita* en la forma de una simple apelación al realismo y la experiencia común. Para ello se han basado en la tesis empírica alternativa (que usualmente se considera mucho más plausible), de que los ideales morales y políticos, tal como uno de los discípulos de Namier ha declarado, son «pocas veces son por sí mismos los determinantes de la acción humana»[4]. De ello han deducido como cosa obvia que habitualmente no necesitamos apelar a los principios adoptados por las personas cuando tratamos de explicar su comportamiento, dado que se ha considerado que tales principios tienen algún efecto sólo si son motivos, y que está intuitivamente claro que raramente lo son.

Sin embargo, es esta asunción compartida la que creo que merece la pena cuestionar[5]. Incluso si admitimos que los principios raramente funcionan como motivos, aún nos falta al menos un tipo de situación en que los ideales profesados por el agente implicarán de todas formas un cambio en su comportamiento. Tal es la situación en la que el agente está implicado en un curso de acción que es (lo expresaré de esa manera) cuestionable en algún sentido, pero que al mismo tiempo tiene fuertes motivos para tratar de (usando una expresión weberiana) «legitimarlo».

Consideremos, por ejemplo, un caso en el que el propio Max Weber estaba especialmente interesado, el de aquellos que, en los albores de la época moderna, se dedicaban en Europa al negocio comercial en gran escala[6]. Los beneficios previstos de esos empresarios les proporcionaban un claro motivo para desear proseguir sus negocios sin obstáculos. Pero las convenciones sociales y religiosas de su época eran tales que su conducta podían aparecer bajo una luz moralmen-

[3] BUTTERFIELD, 1957, p. 209.
[4] BROOKE, 1963-1964, p. 341.
[5] Para una discusión de mi argumento subsiguiente, ver GORMAN *et al.*, 1987.
[6] WEBER, 1930, pp. 35-46.

te, e incluso legalmente, dudosa[7]. Cualquier moralista conservador estaba bien dispuesto a lanzar sus invectivas contra unos usureros considerados «cormoranes de ciudad» por su «depravado y anticristiano comercio»[8]. Como resultado, los defensores de tal comercio tenían que replicar que, como hacía Lewes Roberts en su *Treasure of Traffic* de 1641, que a los comerciantes se debe mucho más honor y respeto del que siempre reciben[9]. Dado este ambiente de hostilidad, para estos empresarios era claramente recomendable, quizás incluso esencial, poder describir su comportamiento de forma que se rechazara, o al menos se compensara, la acusación generalizada de que se estaban comportando de forma deshonesta y avariciosa. Necesitaban, como una cuestión de cierta urgencia ideológica, legitimar lo que estaban haciendo ante aquellos que expresaban tales dudas integrales sobre la moralidad de sus vidas.

A continuación quiero considerar cómo los defensores de la sociedad comercial en la Inglaterra del siglo XVII llevaban a cabo esta tarea de legitimar su conducta. Mi objetivo final será sugerir que, si examinamos los detalles de este caso histórico, podremos ser capaces de descubrir un tipo ulterior de conexión causal entre los principios en cuya virtud las personas dicen actuar y sus auténticas formas de acción social o política.

Sin embargo, antes de embarcarme en este tarea, tengo que admitir que he caracterizado la situación que deseo investigar de una manera artificialmente simple. He presupuesto que el único motivo para ofrecer una descripción legitimadora de una acción cuestionable habría de ser justificarla ante otras personas. Por tanto he presupuesto que no hay razón alguna para presumir que necesitáramos ofrecer tales descripciones en provecho propio, o incluso creer en absoluto en las mismas. Sin embargo he adoptado este punto de vista sólo para evitar algunas cuestiones empíricas complejas que no afectan en modo alguno a mi argumentación. Es obvio que los motivos de cualquier persona en una situación como la que estoy describiendo normalmente serán diversos y complicados, y es discutible que la necesidad de defender una apropiada imagen de sí mismo haya de tener una importancia fundamental. En aras de la simplicidad, sin embargo, me ceñiré en lo que sigue a lo que, bajo mi punto de vista, es el caso más difícil: aquél de alguien que nunca cree en ninguno de sus propios principios personales, y cuyos principios nunca son por lo tanto motivos de sus acciones. Mi objetivo será mostrar que, incluso en este tipo de caso, no se sigue a pesar de todo que no haya necesidad de referirse a sus principios particulares para explicar su comportamiento.

II

Tal como mi ejemplo weberiano habrá dejado claro, los actores sociales en los que estoy interesados son aquellos que denominaré (siguiendo a Weber)

---

[7] Para la discusión de Weber acerca de las hostilidades que despertaban, ver WEBER, 1930, pp. 56-63.

[8] FENNOR, 1965, pp. 441 y 445-446.

[9] ROBERTS, 1952, p. 83.

«ideólogos innovadores». Como he indicado, consideraré que su tarea definitoria es la de legitimar alguna forma de comportamiento social que es considerada dudosa de manera generalizada. ¿De qué manera podría llevarse a cabo con éxito esta tarea? Como cuestión preliminar para abordar la cuestión, será de ayuda concentrarse en una clase de palabras que tienen en nuestro idioma una función tanto evaluativa como descriptiva. Esto es, se usan para describir acciones individuales y para caracterizar los motivos por los que se realizan[10]. No obstante, siempre que esas palabras se emplean para describir acciones provocan al mismo tiempo el efecto de evaluarlas. La característica peculiar de esta clase de términos radica por tanto, usando la terminología de los filósofos del lenguaje, en que su uso habitual consiste en realizar uno de entre dos tipos contrarios de actos de habla. Esto es, pueden usarse para realizar actos como recomendar y aprobar (o por el contrario para condenar y criticar), sean cuales sean las acciones para cuya descripción se empleen. En adelante me referiré a estos términos con la poca elegante expresión de «términos evaluativo-descriptivos».

Centrarse en este tipo de palabras es hacerse cargo de una idea desarrollada por quienes en filosofía moral se denominan *emotivistas*, y que opusieron los componentes «emotivo» y «descriptivo» de los términos éticos[11]. Pero tal como J. O. Urmson señaló, al hacer uso de la teoría de los actos de habla de J. L. Austin para clarificar su argumentación, los emotivistas ignoraron en el fondo la distinción de Austin entre los actos «ilocucionarios» como opuestos a los «perlocucionarios», y que gracias a los términos evaluativo-descriptivos somos capaces de hacer. Ya he tratado de exponer en el capítulo sexto las distinciones que Austin establece mediante el uso de estos neologismos. Aquí sólo necesito recordar que, mientras una ilocución se define como un acto ejecutado *al* decir algo, una perlocución se describe como un efecto, y por tanto como un acto realizado en tanto que consecuencia de decir algo[12]. La cuestión clave (sobre la que luego volveré) radica en que es posible realizar ciertos actos simplemente *al* decir o escribir de cierta manera.

Tras estos preliminares ya puedo retornar a la figura de los ideólogos innovadores. Los efectos perlocucionarios que tales personas tratan de lograr son tales como incitar, persuadir, o convencer a sus oyentes o lectores para que adopten algún punto de vista nuevo. Pero la cuestión de si tienen éxito en ello no es primariamente un asunto lingüístico, sino simplemente un tema de investigación histórica. Por el contrario, los efectos ilocucionarios que pueden esperar conseguir serán tales como evidenciar, expresar o solicitar la aprobación o desaprobación de las acciones descritas. La cuestión de si aciertan en llevar a cabo tal clase de intención es esencialmente un problema lingüístico, un problema de observar cómo los términos en cuestión son aplicados. Esto es lo que proporciona a los términos evaluativo-descriptivos su extraordinaria importancia ideológica.

---

[10] O estados de cosas. Pero me concentraré en las acciones.
[11] Ver especialmente STEVENSON, 1963.
[12] URMSON, 1968, pp. 24-37.

En gran medida es gracias a la manipulación retórica de estos términos como cualquier sociedad logra establecer, actualizar, criticar o alterar su identidad moral. Es describiendo, y de esa forma recomendando, ciertos cursos de acción como, digamos, honestos o amistosos o valientes, o por el contrario describiendo, y de esa manera condenando, otros como traicioneros, agresivos o cobardes como defendemos nuestra visión del comportamiento social que nos gustaría promover o desalentar. Siendo esto así, de todos los ideólogos innovadores, podría decirse que se enfrentan a una tarea retórica tan obvia como difícil. Su pretensión es legitimar formas cuestionables de comportamiento social. Su objetivo por lo tanto debe ser mostrar que un cierto número de términos favorables quizás pueda aplicarse a sus aparentemente discutibles acciones. Si logran sacar adelante este truco retórico, podrán confiar en argumentar que serán desplazadas o dejadas al margen las descripciones descalificatorias que en otro caso podrían aplicarse a su comportamiento.

En este punto es necesario añadir dos matizaciones, una enfática, la otra concesiva. El asunto que quizá necesite enfatizarse es que, a pesar de todo lo revolucionarios que tales ideólogos puedan ser, en todo caso tendrá que comprometerse, una vez que hayan aceptado la necesidad de legitimar sus acciones, a mostrar que algunos términos favorables *existentes* pueden de alguna manera utilizarse como descripciones válidas de su comportamiento. En este sentido todos los revolucionarios están obligados a entrar de espaldas en la batalla[13]. Para legitimar su conducta tienen que mostrar que es posible describirla de modo que pueda reconducirse a aquellos que actualmente la desaprueban para que después de todo deban retirar su desaprobación. Para lograr este fin no tienen otra opción sino mostrar que al menos algunos de los términos usados por sus oponentes ideológicos para describir lo que ellos admiran pueden ser aplicados para incluir, y así legitimar, su propio aparentemente discutible comportamiento.

La matización concesiva consiste en que la situación en el mundo real es en al menos un aspecto importante más complicado que lo sugerido por mi modelo. No podemos asumir que los ideólogos innovadores aplicarán necesariamente a su comportamiento cualquier vocabulario evaluativo que sea realmente el mejor dotado para legitimarlo. Más bien ellos aplicarán el vocabulario que crean mejor dotado para ese propósito. Pero, por supuesto, pueden equivocarse o hacer una elección irracional al evaluar los mejores medios para lograr sus fines.

Tenemos que comenzar, sin embargo, asumiendo su racionalidad. Ya he explicado en el capítulo tercero por qué me parece que ésta es la manera adecuada de proceder, pero quizá valga la pena recordar el núcleo de mi argumentación. Supongamos que comenzamos haciendo esa asunción, y que encontramos que se confirma. Ya esto nos proporcionará una explicación de su comportamiento. Supongamos, por otra parte, que un examen más atento descubre que no se es-

---

[13] Aquí respondo a aquellos críticos que se quejan de que mi enfoque implica «la negativa a la posibilidad de nuevos descubrimientos» y me ciega a nuevos ocasiones de creatividad. Para tales objeciones, ver respectivamente PAREKH y BERKI, 1973, p. 168, y SCHOCHET, 1974, pp. 270-271.

taban comportando racionalmente. Esto nos permitirá reconocer que algunos cuestiones ulteriores necesitan ser contestadas si es que su comportamiento ha de explicarse (lo más obvio: ¿qué les impedía ver que no se estaban comportando racionalmente?). Sólo si comenzamos asumiendo su racionalidad podemos confiar en que identificaremos lo que necesita ser explicado.

Vuelvo ahora a Max Weber y los ideólogos innovadores tratados en *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* Centrándose en los primeros capitalistas, Weber muestra cómo ellos se representaban su comportamiento mediante los conceptos normalmente usados para recomendar un ideal de vida religiosa, enfatizando la dedicación a su vocación, así como su difícil y penosa vida[14]. Tal como Weber indica, indudablemente esto fue para ellos tomar una decisión racional. No sólo acertaron en ver que si podían aplicar tales conceptos a su propio comportamiento ello les proporcionaba una poderosa herramienta legitimadora. También acertaron en ver que era plausible hacer el intento. La concepción protestante de la vocación reflejó su ascetismo mundano, y había muchas afinidades entre el ideal distintivamente protestante de servicio y devoción a Dios, y la creencia económica en la importancia del deber, el servicio y la devoción al propio trabajo[15].

¿Cómo hicieron los primeros capitalistas para explotar esas afinidades? Weber no llevó a cabo ninguna investigación sobre sus estrategias retóricas, pero me parece que hay dos vías principales abiertas a cualquier ideólogo innovador que aspirara a utilizar el vocabulario moral imperante para legitimar un modo de vida cuestionable. Se podría decir que la primera consiste en manipular el potencial de los actos de habla de ciertos términos evaluativos. El objetivo es describir sus acciones de modo que resulte claro para sus oponentes ideológicos que, aunque usted pueda estar empleando un vocabulario usado generalmente para expresar desaprobación, está usándolo para expresar aprobación o al menos neutralidad. La clave de la estrategia es desafiar a sus oponentes a que reconsideren los sentimientos de desaprobación que normalmente expresan cuando usan los términos en cuestión.

Hay dos tácticas en sentido amplio disponibles para cualquiera que intente sacar adelante esta primera estrategia. En primer lugar se puede intentar introducir en el lenguaje términos nuevos y favorables. A su vez aquí hay dos posibilidades. Una simplemente es acuñar nuevos términos como descripciones de los supuestamente nuevos principios, y entonces aplicarlos como descripciones de cualesquiera acciones cuestionables que usted desee recomendar. Ésta parece ser la táctica que muchos comentaristas tienen en mente cuando han discutido el fenómeno de «los significados alterados y las nuevas palabras» en el debate social y político[16]. Pero obviamente éste es un recurso excesivamente directo, y es raro encontrarlo empleado en la argumentación ideológica. Hay, sin embargo, un ejemplo importante del mismo en el caso de la ideología de la que Weber se

[14] WEBER, 1930, pp. 49-50 (citando a Benjamin FRANKLIN). Sobre la vocación, ver pp. 79-84.

[15] Sobre el ascetismo mundano de los primeros capitalistas, ver WEBER, 1939, especialmente pp. 42, 72, 80, 166 y 180.

[16] Ver, p. ej., PAREKH y BERKI, 1973, p. 168.

ocupaba. La palabra *frugalidad* proporciona un ejemplo de un término evaluativo que inicialmente logró un amplio uso hacia el final del siglo XVI para describir una motivación y una forma de comportamiento cuya aprobación estaba comenzando a ser ampliamente buscada.

Paso ahora a la otra versión, más común, de la táctica. Consiste en transformar un término neutral en uno favorable (normalmente mediante una extensión metafórica), y gracias a su significado ampliado aplicarlo a la descripción del curso de acción que deseamos recomendar. Pueden encontrarse muchos casos de este tipo de transformación entre aquellos que escribieron en defensa de la vida comercial en los comienzos de la Modernidad. Por ejemplo, los usos metafóricos (y por ello evaluativos) de palabras tales como *penetrante* (*discerning*) y *agudo* (*penetrating*) hicieron su primera aparición en el lenguaje en el momento preciso para describir la clase de talentos para los que mucha gente había llegado a tener una razón específica para querer que fueran apreciados.

La otra táctica en sentido amplio es más atrevida y consiste en tratar de alterar la clase de actos de habla normalmente ejecutados con los términos desfavorables existentes. De nuevo hay aquí dos posibilidades. La más usual es aplicar un término normalmente usado para expresar desaprobación de tal modo que quede neutralizado. Un caso claro y a largo plazo exitoso de esta táctica en el tipo de ideología que estoy examinando lo proporciona la palabra *ambición* (*ambition*). Fue sólo durante el principio de la época moderna cuando la palabra comenzó a adquirir sus actuales usos neutrales. Previamente había sido empleada casi exclusivamente para expresar un fuerte rechazo de cualesquiera cursos de acción a los que se aludiera mediante su uso.

La otra posibilidad, más drástica, es invertir el potencial del acto de habla de un término desfavorable existente. Un ejemplo igualmente claro y exitoso de esta táctica en el caso de la ideología que estoy examinando lo proporciona la historia de los términos *astuto* (*shrewd*) y *astucia* (*shrewdness*). Antes del comienzo del siglo XVII estos términos casi siempre se usaban para expresar desaprobación e incluso desprecio. Durante las generaciones siguientes, sin embargo, su fuerza evaluativa comenzó a invertirse, y finalmente tomaron el uso habitual que hasta hoy tienen como términos de estimación, especialmente estimación de una perspicacia comercial.

También es posible emplear una imagen especular de ambas tácticas. Se puede intentar en primer lugar acuñar términos nuevos y desfavorables para desafiar las normas aceptadas de comportamiento. Así ocurrió en el caso de la ideología que estoy considerando con las ideas asociadas de *ser un manirroto* (*being a spendthrift*) y *malgastar tu fortuna* (*squandering one's substance*). Ambas expresiones adquirieron un amplio uso hacia el final del siglo XVI para expresar una aversión nueva hacia el ideal aristocrático de consumo ostentoso y una aprobación nueva de lo que Richard Eburne en su tratado sobre las colonias de 1624 iba a llamar «santa mezquindad» (*godly parsimony*)[17]. También se puede intentar convertir un término neutral en uno desfavorable mediante una ex-

[17] EBURNE, 1962, p. 85.

tensión metafórica de su uso. Un ejemplo del mismo período, estrechamente relacionado con el anterior, es el de comportarse *exorbitantemente* (*exorbitantly*), una palabra que adquirió primero sus aplicaciones metafóricas (y así evaluativas) al principio del siglo XVII como una forma de condenar crasos fracasos de la santa mezquindad. Por último, se puede tratar de invertir el potencial del acto de habla de términos laudatorios ya existentes, como sucedió en ese período con palabras como *obsequioso* (*obsequious*) y *desdeñoso* (*condescending*). Estas y otras descripciones asociadas eran ampliamente usadas durante todo el siglo XVI para expresar aprobación, y sólo se convirtieron en términos de desaprobación una vez que el ideal subyacente de una sociedad aristocrática y jerarquizada comenzó a ser puesto en entredicho de forma generalizada.

Paso ahora a la segunda estrategia, la cual es a la vez mucho más simple y de una relevancia mucho mayor. Consiste en manipular los criterios de aplicación de un conjunto existente de términos laudatorios. En esta ocasión el objetivo es insistir, con tanta plausibilidad como pueda lograrse, en que a pesar de las apariencias en contra cierto número de términos favorables pueden usarse como descripciones adecuadas de nuestro comportamiento, aparentemente rechazable. El objetivo es desafiar a nuestros oponentes ideológicos a que reconsideren si el uso del vocabulario laudatorio prevaleciente no pudiera estar socialmente falto de sensibilidad. Se trata de instarles, realmente, a que admitan su fracaso en reconocer que los criterios ordinarios para aplicar cierta clase de descripciones favorables se cumplen en las mismas acciones que ellos consideran rechazables.

Esta estrategia retórica específica ha sido poco estudiada, pero me parece que constituye una de las más difundidas e importantes formas de argumento ideológico. Desde luego fue extensamente empleada en el caso de la ideología que estoy examinando. Fue principalmente de esta forma como se intentó conectar los principios de la cristiandad protestante con las prácticas de la vida comercial de los comienzos de la Modernidad[18]. Considérense, por ejemplo, las dos palabras más importantes del vocabulario religioso de la época, la palabra *providencia* (*providence*) y la propia palabra *religioso* (*religious*). Durante la última parte del siglo XVI, comenzó a sugerirse por aquellos que deseaban elogiar el ejercicio exitoso del cuidado y la previsión en los asuntos monetarios que esta aparentemente mezquina conducta debía por el contrario considerarse como un laudable trabajo del a providencia y así como una forma de conducta *providente* (*provident*). Al mismo tiempo, aquellos que estaban ansiosos por propagar esos valores comenzaron a sugerir que su característico interés en la puntualidad y la exactitud no debía condenarse como excesivamente riguroso y severo, sino que por el contrario debía aceptarse y recomendarse como una clase de deber genuinamente *religioso* (*religious*).

La mejor prueba de los motivos ideológicos subyacentes en estas nuevas pautas de descripción social es que los significados de esas palabras pronto se

[18] Para una explicación clásica del pensamiento económico de los autores a los que me refiero, ver SUPPLE, 1959, especialmente pp. 211-224.

hicieron enmarañados y confusos. El término *providencia* comenzó a usarse para referirse simplemente a la actuación precavida en los asuntos prácticos. Cuando, por ejemplo, John Wheeler, en su *Treatise of Commerce* de 1601, escribió en defensa de los Comerciantes Aventureros, alabó su previsión al distribuir «los beneficios y activos de la Compañía a todos los miembros de la misma en la mayor medida posible y de acuerdo a la providencia y la equidad»[19]. Cuando William Alexander escribió análogamente en defensa de los colonos de Virginia en su *Encouragement to Colonies* de 1624, también él escogió su «providente previsión» como causa de su «buen éxito», añadiendo que los colonos recién llegados a New Plymouth estaban demostrando ser no menos exitosos en aprender a «gobernarse a sí mismos de una manera muy providente y civil»[20]. Poco después encontramos a Lewis Roberts hablando en términos similares en su *Treasure of Traffike* de 1641. Alaba «el cuidado y la industriosa prudencia» de los gobernantes que fomentan el comercio ultramarino, advirtiendo que su previsión se refleja en sus «providentes decretos», y recordándonos al mismo tiempo que «la falta de este cuidado, y de la previsión providente ha privado a muchos reyes del comercio en sus reinos»[21].

Mientras tanto el idea de actuar *religiosamente* comenzó a invocarse simplemente para referirse a casos de comportamiento diligente y cumplidor. Encontramos este uso tan tempranamente como en el *Treatise of Commerce* de John Wheeler, en el que alaba la libertad de comercio que al principio era permitida a los ingleses en los Países Bajos. Esas «viejas autonomías (*freedomes*) y libertades (*liberties*) del Imperio», subraya que eran «libremente cedidas y durante mucho religiosamente sostenidas, y respetadas tanto respecto de todos los particulares como respecto de todos los amigos y aliados del mismo»[22]. Encontramos un caso aún más claro de este nuevo uso en el *Discourse of Trade* de Thomas Mun de 1621. Mun en su discurso pide ayuda a sus conciudadanos «para agitar nuestras mentes, y diligencia para enriquecer mediante la industria los bienes de este reino y para mejorar las artes». Una manera de ejecutar esta consideración, sigue proponiendo, será recordándonos a nosotros mismos que «para el mejor progreso de esta causa, debemos religiosamente evitar nuestros excesos en la comida y el vestido»[23]. A la altura de la época de Lewis Roberts y su *Treasure of Trafike* de 1641, encontramos que el nuevo uso está totalmente afianzado. Habiendo dedicado su tratado a las dos cámaras del Parlamento, Roberts alude a la «seriedad de sus tareas actuales» y las describe como «piadosos pilotos» que «guían con su mano la cabeza de nuestro reino»[24].

Podría objetarse que lo que estoy ilustrando es el fracaso de propagandistas como Wheeler, Mun y Roberts en su intento de presentar sus actividades como concreciones genuinas de valores espirituales y de temor de Dios, y por tanto como

---

[19] WHEELER, 1931, p. 272.
[20] ALEXANDER, 1624, pp. 30-31.
[21] ROBERTS, 1952, pp. 102 y 105.
[22] WHEELER, 1931, pp. 179-80.
[23] [MUN], 1952, pp. 46-47. Para la atribución, ver MCCULLOCH, 1952, p. v.
[24] ROBERTS, 1952, p. 51.

casos auténticos de comportamiento religioso. Ciertamente el efecto de su retórica a veces consiste en dejar al lector con la sensación, no de que hayan vindicado exitosamente el carácter piadoso de sus empresas, sino más bien de que han usado ciertos términos religiosos importantes de una manera *sui generis*. Pero de ninguna manera está claro que simplemente se extralimitaran. Si consideramos la variedad de formas en que el término «religioso» llegó a ser usado a finales del siglo XVII y más adelante, empezaremos a comprender en qué medida se apuntaron un atrevido triunfo. No sólo la gente comenzó cada vez más a hablar de que los comportamientos puramente diligentes y cumplidores eran religiosos; comenzaron a hacerlo porque evidentemente llegaron a aceptar un sentido más amplio de lo que podía contar como un comportamiento religioso. El antiguo lema *laborare et orare* —que debemos rezar y trabajar— dejó paso a la sugerencia más reconfortante de que *laborare est orare* —que rezar es trabajar—. En ese momento, el sentido de en qué consiste seguir un vida genuinamente religiosa se ha transformado. La retórica de los escritores que he estado considerando ayudó a construir un mundo nuevo y más confortable para sus descendientes.

III

Vuelvo a la tesis general que, según creo, ilustra mi ejemplo weberiano. Quienes han argumentado sobre las relaciones entre los principios morales y el comportamiento social de la manera popularizada por historiadores como Sir Lewis Namier han presentado a sus lectores, me parece, un *non sequitur*. No se sigue, como ellos parecen creer, del hecho de que los principios profesados por alguien puedan ser racionalizaciones *ex post facto* que esos principios no jueguen ningún papel en la explicación de su comportamiento. Como he argumentado, eso equivale a ignorar las implicaciones del hecho de que la gente generalmente tiene importantes motivos para tratar de legitimar cualquier conducta susceptible de aparecer como dudosa. Una de estas implicaciones es que generalmente encontrarán necesario decir que sus acciones fueron de hecho motivadas por algún principio aceptado. Una implicación ulterior es que, incluso si no estuvieron motivados por ningún principio de ese tipo, se verán comprometidos a comportarse de una manera tal que sus acciones *sigan siendo compatibles* con la afirmación de que sus principios personales realmente las motivaron. Aceptar esas implicaciones es admitir que para tales agentes los posibles cursos de acción estarán parcialmente determinados por el rango de principios existentes que ellos pueden, con cierta plausibilidad, tener esperanza de reivindicar.

Hay una conclusión general y otra más específica que pueden extraerse de aquí. La conclusión general se deriva del hecho de que cualquier curso de acción será obstaculizado en el grado en que no pueda legitimarse. Cualquier principio que ayude a legitimar un curso de acción estará, por tanto, entre las condiciones de posibilidad de su aparición. La conclusión más específica se deriva de hecho de que el rango de términos que los ideólogos innovadores pueden tener esperanza de usar para legitimar su comportamiento nunca puede ser fijado por ellos

mismos. La disponibilidad de tales términos es una cuestión dependiente de la moralidad prevaleciente en su sociedad. Su aplicabilidad es un asunto acerca del significado y uso de los términos implicados, y de cuánto pueden ser ampliados. Estos factores actúan más exactamente como constricciones específicas y como directrices para quienes están pensando qué líneas de conducta podrían proporcionarles los mejores medios de alinear su cuestionable comportamiento con algún principio que sea aceptado, legitimando de ese modo su conducta mientras que al mismo tiempo logran lo que desean. No pueden esperar ampliar los términos existentes indefinidamente, así que sólo pueden esperar legitimar, y por tanto realizar, un rango de acciones consiguientemente amplio. Estudiar los principios que invocan será así estudiar uno de los determinantes clave de su comportamiento.

Incluso si estas conclusiones parecen aceptables, todavía podría considerarse que al recuperar el ejemplo de Max Weber he escogido una forma equivocada de hacerlo. Se ha convertido en un lugar común insistir en que debemos rechazar cualquier sugerencia de que los principios de la Cristiandad Protestante jugaran un papel causal en el desarrollo de las prácticas capitalistas. Tal como Hugh Trevor-Roper ha señalado displicentemente, cualquier teoría en esa línea «queda destruida por el simple hecho» de que «la producción industrial a gran escala ya existía antes de la Reforma protestante»[25]. Es cierto que, si Weber supuso que una preexistente ética protestante constituía la condición necesaria del auge del capitalismo, entonces su teoría queda indudablemente refutada mostrando que la emergencia del capitalismo es anterior a la del protestantismo. Pero Weber no estaba muy interesado en esas supuestas conexiones[26], aunque deba admitirse que la reelaboración en *Religion and the Rise of Capitalism* de las tesis de Weber por parte de R. H. Tawney es más vulnerable a esta clase de crítica[27]. Mientras que Tawney pudo haber visto la Reforma protestante como una condición causal del desarrollo del capitalismo, sin embargo creo que Weber es mejor interpretado como defendiendo que la ética protestante estaba especialmente bien adaptada para *legitimar* el auge del capitalismo, y que así fue como ayudó al desarrollo y al florecimiento de la sociedad comercial.

De esta manera mi propia argumentación puede leerse como un intento de reinterpretar lo que considero fue uno de los propósitos subyacentes de Weber en sus celebradas series de artículos. No quiero, sin embargo, incidir aquí en esta interpretación. Sólo desearía enfatizar que, incluso si pudiera mostrarse que la requisitoria de Trevor-Roper señalara una debilidad en el argumento de Weber, no puede aducirse que lo haga en el caso del argumento que yo he tratado de desarrollar. Mi sugerencia de que el protestantismo tuvo un papel ayudando a legitimar

---

[25] TREVOR-ROPER, 1967, pp. 21-22.

[26] WEBER, 1930 p. 91, rechaza explícitamente la tesis de «que el capitalismo como sistema económico sea una creación de la Reforma», indicando que «el hecho de que se sepa que ciertas formas importantes de organización capitalista son considerablemente más antiguas que la Reforma es una refutación suficiente de esa tesis».

[27] Ver TAWNEY, 1938, donde el luteranismo (pp. 92-95) se ve como socialmente conservador, pero donde las doctrinas del calvinismo (pp. 111-27) se considera que dieron un nuevo y especial apoyo a formas emancipadas de negocio y de vida comercial.

(y así a impulsar) el auge del capitalismo está basado en la aceptación, no en la negación, de que el capitalismo precedió al protestantismo. Lo que he tratado de mostrar es que no se sigue de este hecho —como Trevor-Roper parece creer— que el protestantismo no jugara ningún papel causal en el desarrollo del capitalismo. Eso sería ignorar el hecho de que los primeros capitalistas carecía de legitimidad en el clima moral con el que se encontraron. Así pues necesitaban, como condición para desarrollarse, encontrar ciertos recursos para legitimar su comportamiento. Tal como he mostrado, uno de los que encontraron fue apropiarse del vocabulario evaluativo de la religión protestante, para gran horror de las personas religiosas, quienes se vieron a sí mismas como víctimas de un fraude.

Si fue un fraude, sin embargo, ciertamente funcionó. El vocabulario moral distintivo del protestantismo no sólo ayudó a aumentar la aceptabilidad del capitalismo, sino que seguramente ayudó a canalizar su evolución en direcciones específicas, y particularmente en la dirección de una ética de la industriosidad. La relativa aceptación de esta nueva pauta de comportamiento social ayudó así, por su parte, a asegurar que el sistema económico subyacente se desarrollara y floreciera. Es por esta razón que, incluso si los primeros capitalistas nunca estuvieron verdaderamente motivados por los principios religiosos que adoptaron, sigue siendo esencial acudir a esos principios si deseamos explicar cómo y por qué evolucionó el sistema capitalista.

BIBLIOGRAFÍA

ALEXANDER, William, Earl of Stirling (1624): *An Encouragement to Colonies*, Londres.

BROOKE, John (1963-1964): «Namier and Namierism», *History and Theory*, 3, pp. 331-347.

BUTTERFIELD, Herbert (1957): *George III and the Historians*, Londres.

EBURNE, Richard (1962): *A Plain Pathway to Plantations* [1624], en *Folger Documents of Tudor and Stuart Civilization*, ed. Louis B. Wright, Ithaca, NY, pp. 3-154.

FENNOR, William (1965): *The Counter's Commonwealth* [1617], en *The Elizabethan Underworld*, ed. A. V. Judges, Londres.

GORMAN, David, *et al.* (1987): «Provocation on belief», *Social Epistemology*, 1, pp. 97-108.

MUN, Thomas (1952): *A Discourse of Trade from England unto the East Indies* [1621], en Early *English Tracts on Commerce*, ed. J. R. McCulloch, Cambridge, pp. 1-47.

NAMIER, L. B. (1930): *England in the Age of the American Revolution*, Londres.

— (1957): *The Structure of Politics at the Accession of George III*, 2.ª ed., Londres.

PAREKH, B., y BERKI, R. N. (1973): «The History of Political Ideas: a Critique of Q. Skinner's Methodology», *Journal of the History of Ideas*, 34, pp. 163-184.

ROBERTS, Lewes (1952): *The Treasure of Traffike or a Discourse of Forraigne Trade* [1641], en *Early English Tracts on Commerce*, ed. J. R. McCulloch, Cambridge, pp. 49-113.

STEVENSON, C. L. (1963): *Facts and Values*, New Haven, Conn.

SUPPLE, B. E. (1959): *Commercial Crisis and Change in England 1600-1642: A Study in the Instability of a Mercantile Economy*, Cambridge.

TAWNEY, R. H. (1938): *Religion and the Rise of Capitalism*, Pelican Books ed., Harmondsworth.

TREVOR-ROPER, H. R. (1967): *Religion, The Reformation and Social Change*, Londres.

URMSON, J. O. (1968): *The Emotive Theory of Ethics*, Londres.

WEBER, Max (1930): *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. Tallcott Parsons, Londres.

WHEELER, John (1931): *A Treatise of Commerce* [1601], ed. G. B. Hotchkiss, Nueva York.

SEGUNDA PARTE

EL ANÁLISIS POLÍTICO EN SUS AUTORES

I. EL ANÁLISIS POLÍTICO CLÁSICO Y MEDIEVAL

1. LA AUTORIDAD DEL ESTADO EN LA *REPÚBLICA* DE PLATÓN

RENATO CRISTI
Wilfrid Laurier University, Canadá

SUMARIO: I. La autoridad de la razón y el *thymos*.—II. Democracia y anarquía.—III. Una lectura hegeliana de la *República*.—IV. La génesis del Estado platónico.—V. Conclusión.

En su ensayo «What is Authority?», Hannah Arendt afirma que el origen, tanto de la palabra «autoridad» como de su concepto, es romano. No hay en la cultura griega nada que se parezca a la noción de autoridad. Pero a la vez piensa que las filosofías políticas de Platón y Aristóteles, por vías separadas pero ambas determinadas por la misma experiencia histórica, intentan «introducir algo afín a la autoridad en la vida pública de la polis griega»[1]. En el caso de Platón, el intento de introducir una instancia política que adopte una posición de autoridad queda en evidencia en el tránsito de la democracia a la tiranía en el libro IX de la *República*[2]. La democracia es descrita allí como un régimen de libertad absoluta próximo a la anarquía. Este extremo libertario necesariamente conduce a su opuesto, a saber la tiranía. Como indica Platón, «un giro excesivo en una determinada dirección produce una reacción en la dirección opuesta» (*Rep.*, 565a). Pero la *potestas* que ejerce la tiranía no puede ser caracterizada como *auctoritas*. A la tiranía, un régimen aún más corrupto que la democracia, Platón

[1] Hannah ARENDT, «What is Authority?», en Peter BAEHR (ed.), *The Portable Hannah Arendt*, Penguin, Londres, 2003, p. 473.

[2] En este trabajo concentro mi atención en la *República*, obra que Platón mismo considera fundamental con respecto a los principios de la política (cf. Malcom SCHOFIELD, *Plato*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 9). Es importante notar que en la *República* Platón adopta una postura utópica y radicalmente antidemocrática que en obras posteriores moderará. Según C. J. Rowe, el diálogo *El Político* hace de puente entre el radicalismo de la *República* y la moderación de las *Leyes* (ROWE, citado en Martin OSTWALD, *Oligarchia: The Development of a Constitutional Form in Ancient Greece*, Franz Steiner, Stuttgart, 2000, p. 33, nota 86).

opone diametralmente el régimen aristocrático. La *potestas* que ejerce la aristocracia es legítima y puede, por tanto, calificar como *auctoritas*. Aunque ese concepto no encuentre cabida en el armario conceptual griego, es precisamente ese vacío que el proyecto político de Platón intenta llenar.

Si hay lugar en Platón para el concepto de autoridad, ¿lo hay también para la noción de Estado? ¿Es concebible que Platón intente introducir algo afín al Estado en la política de su época? Hay que tomar en cuenta que el Estado es una creación de la modernidad y que no hay nada en la sociedad griega que corresponda a esa noción. Condición necesaria para la existencia del Estado es una sociedad civil autónoma compuesta de individuos libres que demanden esa autonomía social como requisito de su propia libertad. Mirada desde otro ángulo, esa condición implica que frente a la sociedad civil autónoma debe constituirse un Estado también autónomo, cuya autoridad para intervenir al interior de la sociedad civil debe quedar sujeta a límites precisos y acordados. Esta condición no se cumple en la sociedad ateniense de la época. El régimen participativo que impone la democracia en Atenas no permite que la sociedad civil o el Estado alcancen la autonomía requerida para constituirse como tales. Ni la sociedad civil es un lugar de plena libertad individual, ni el Estado puede mantener un monopolio sobre la autoridad, la que tiende a diluirse en la sociedad.

En este trabajo examino, en primer lugar, la dialéctica autoridad/libertad que define nuestra estructura psíquica tal como la concibe Platón. Sobre esta base se puede sostener su ideal de gobierno aristocrático. Ese ideal exige que se imponga la autoridad de la razón por sobre las pasiones, a la vez que reconoce la incapacidad de la razón para afirmar su autoridad cuando no cuenta con la *potestas* del *thymos*, el espíritu de la cólera. Segundo, si la aristocracia es el régimen ideal de la razón, la realidad ateniense muestra que la oligarquía, y su pasión insaciable por el dinero, ha terminado por socavar la autoridad gubernativa. Este debilitamiento de la autoridad abre las compuertas de la libertad y da curso al paroxismo democrático libertario. La tiranía, aunque es una solución perversa, aparece como la única salida posible para restaurar la autoridad perdida. Tercero, analizo las raíces históricas de la utópica Kallipolis diseñada por Platón. Eso significa descender de la abstracción de su argumento para identificar el contexto político concreto en el que se inserta[3]. La realidad política ateniense guía su impulso utópico. Lo que Platón vislumbra es un Estado que asegure la unidad de la polis. Es claro que esta génesis ideal del Estado platónico tiene lugar a partir de las condiciones reales de la polis ateniense. Cuarto, examino cómo la génesis ideal del Estado tiene efectivamente lugar a partir de las condiciones reales de la sociedad ateniense de su época. En el libro II de la *República*, Platón presenta a los guardianes, garantes de la unidad y estabilidad de la polis, como la contrapartida que neutraliza el pluralismo y la instabilidad de la ciudad febril y malsana.

---

[3] Sin perder de vista su concepción filosófica, mi aproximaxión al estudio de Platón en este trabajo se inspira en cierta medida en Skinner cuando observa que, en su estudio sobre Hobbes, intenta bajarlo «[...] de sus alturas filosóficas, aclarar sus alusiones, identificar sus aliados y sus adversarios, indicar donde se ubica en el espectro del debate político» (Quentin SKINNER, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. xv).

I. LA AUTORIDAD DE LA RAZÓN Y EL *THYMOS*

El régimen político o *politeia* que favorece Platón, y que define su utopía, es un gobierno aristocrático o monárquico (*Rep*., 445d)[4]. En tal régimen gobiernan los mejores, los poseedores de la virtud y la razón como su facultad dominante. Cuando la razón pierde ese sitial hegemónico, se generan regímenes de creciente deficiencia y corrupción. En la *República* VIII, Platón configura cuatro regímenes progresivamente deficientes: la timarquía, la oligarquía, la democracia y la tiranía. En todos estos casos, la deficiencia tiene que ver con la pérdida del dominio de la razón, cuyo sitial es ocupado sucesivamente por la cólera (*thymos*), y luego por las pasiones. El punto de partida en este proceso de decadencia gubernativa aparece cuando la razón cancela su alianza con la cólera (*Rep*., 440b), y ésta se torna desobediente. En esa condición las pasiones se vuelven incontrolables.

El gobierno aristocrático propio de la Kallipolis es posible sólo si las pasiones logran ser efectivamente controladas. Platón se muestra pesimista con respecto a la posibilidad de un control racional inmediato de las pasiones. Esto queda ilustrado en el caso de Leoncio, donde es evidente que la razón sólo logra dominar a las pasiones si establece una alianza con el *thymos*. Platón detecta una contradicción en la estructura de la personalidad. Hay ocasiones en que estamos sedientos, pero rehusamos beber (*Rep*., 439c). En este caso, la razón se encarga de frenar la pasión por la bebida. Platón describe este conflicto como una «guerra civil» en la que se baten la razón y las pasiones (*Rep*., 440e). Pero reconoce que la razón por sí misma no puede batallar contra las pasiones. Requiere asistencia de nuestra parte colérica si es que va a resistir ese ataque. Sin esa asistencia la razón podría quedar a la merced de las pasiones. Por ello es necesaria una alianza de los elementos más elevados de la psiquis con el fin de controlar a las pasiones, cuyo denominador común es la pasión por el dinero[5]. Es esencial, por tanto, que la *auctoritas* de la razón sea secundada por la *potestas* de la cólera. Sin el respaldo de una legalidad coercitiva, las reglas morales que dictamina la razón son impotentes. Es un error pensar en un dualismo psíquico y correspondientemente en uno político:

> Así como las tres partes separadas conservan la unidad de nuestra ciudad, la parte lucrativa, la auxiliar y la deliberativa, así también en la psiquis la parte colérica es un tercer elemento que es por naturaleza auxiliar de la razón, a condición que ese elemento no haya sido corrompido por una mala formación (*Rep*., 441a).

La alianza de la razón y la cólera es paralela a la alianza de los dos segmentos de la clase dominante. Es esencial que la clase militar obedezca a la clase

[4] La antigüedad, como señala Henkel, no establece una diferencia entre aristocracia y monarquía (HENKEL, citado en James ADAM, *The Republic of Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, 1902, vol. I, p. 268). En ambos casos, lo que determina al régimen no es el número, sino el conocimiento.

[5] En *Rep*., 580e, Platón señala que la parte pasional de la psiquis podría tambien denominarse «filo-monetaria» (o amante del dinero), porque las pasiones «son más fácilmente satisfechas por medio del dinero» (cf. *Rep*., 436a).

deliberativa. Cualquier fisura que se introduzca en esa alianza conduce a la ruina de la polis como un todo. De esto podemos deducir que si las demandas de la libertad han de ser frenadas, la autoridad debe tener el poder necesario para hacerlo. Esto también significa que el momento de quiebre para el régimen aristocrático se inicia con el ascenso de la timarquía y culmina con la oligarquía. La democracia y la tiranía son momentos circunstanciales y episódicos, dependientes de la constitución moral propia de la disposición oligárquica. En último término, la oposición clave es la que enfrenta a la aristocracia y la oligarquía, es decir, el dominio de la razón versus el dominio de las pasiones. Cuando la razón no impone su autoridad, la provincia más extensa de la psiquis queda bajo el imperio de la pasión «insaciable por el dinero» (*Rep.*, 442a), y esto se replica a nivel político.

II. DEMOCRACIA Y ANARQUÍA

Aunque la solución política que propone Platón es un régimen aristocrático, y el problema que hace necesaria esa solución se origina en el predominio oligárquico, en ambos casos cabe hablar de una instancia de autoridad. Y ello porque tanto la aristocracia como la oligarquía constituyen regímenes de gobierno. En un caso la autoridad gubernativa queda en manos de quienes poseen conocimiento absoluto, y en el otro en manos de quienes poseen riqueza ilimitada. En un caso comanda la razón; en el otro, la pasión por el dinero. La democracia que resulta de la decadencia del régimen oligárquico significa, en realidad, la ausencia de un régimen de autoridad, y por ello la democracia es esencialmente ingobernable. Lo que Platón concibe como democracia es, en verdad, «anarquía» (*Rep.*, 562e). Aquí la autoridad se ha evaporado por completo y reina una libertad absoluta e ilimitada. La descripción del fenómeno democrático es lo que aproxima al argumento abstracto de Platón a su contexto político, específicamente a su contexto histórico en la república ateniense de la segunda mitad del siglo V. Lo que Platón ve en Atenas es la hegemonía de la libertad en todos sus aspectos. A la pregunta por aquello que mejor define a la democracia, Platón responde: «la libertad» (*Rep.*, 562b). La libertad es «lo más preciado y es la razón por la cual es la única ciudad en que pueden vivir los seres humanos que son por naturaleza libres» (*Rep.*, 562c). Pero eso significa que cuando una democracia es atendida por «malos *sommeliers*» (*Rep.*, 562d), beberá en exceso el vino libertario. Si los oligarcas no satisfacen a sus parroquianos, y no les escancian la libertad que desean, son acusados de ser «oligarcas corruptos» (ibíd.).

La insaciabilidad que se genera en torno al dinero en el régimen oligárquico es replicada en democracia por una insaciabilidad con respecto a la libertad. Toda otra consideración es desechada. Lo que la democracia desestima es todo aquello que signifique una manifestación de autoridad. El vacío de autoridad que resulta allana el camino hacia la tiranía, donde ese vacío es prontamente colmado por un exceso de ella. Como indica Platón, «un giro excesivo en una deter-

minada dirección produce una reacción en la dirección opuesta» (*Rep*., 565a). Un exceso de libertad trae consigo un exceso de servidumbre.

Platón percibe la libertad como una verdadera plaga anárquica que contagia a los seres humanos y se transmite a los animales. Cuando irrumpe al interior de las familias, trastoca la relación de autoridad entre padres e hijos. Los padres temen a sus hijos y se comportan como ellos, y los hijos, por su parte, pierden toda reverencia frente a sus padres, y «en ello consiste su libertad» (*Rep*., 562e). Lo mismo ocurre con otras figuras de autoridad. Los profesores temen a sus alumnos, los cubren de halagos, y se hacen merecedores de su desprecio. Las personas de edad tratan de imitar a los jóvenes, tornándose juguetones y lisonjeros para no parecer déspotas (*Rep*., 563a). También desaparecen las diferencias entre amos y esclavos, y entre hombre y mujeres. Observa Platón, por último, que los animales parecen más libres en democracia. Perros, caballos y asnos se desplazan por las calles orgullosos y libres (*Rep*., 563c)[6]. En suma, la psiquis de los ciudadanos se torna tan sensible que la mera mención de la autoridad los torna irritables y, en definitiva, dejan de lado las leyes para que nadie pueda comandarlos.

La democracia resulta de un régimen oligárquico deteriorado. Al igual que en la oligarquía, la democracia es un escenario de pasiones desatadas. Decir que se trata de deseos insaciables de dinero o de deseos insaciable de libertad es decir más o menos lo mismo. Lo que cambia ahora es que las estructuras de autoridad, que en el régimen oligárquico retienen todavía cierta vigencia, se disuelven por completo. La transición de la oligarquía a la democracia es mucho más radical que las transiciones anteriores. El deterioro progresivo de la estructura autoritaria da lugar a un fenómeno absolutamente nuevo: la hegemonía de la libertad—. Es claro que éste es el momento frente al cual Platón muestra su actitud más negativa. Pero también es claro que el momento oligárquico es el que a fin de cuentas aparece como el responsable del colapso de la autoridad. El factor disolvente hay que buscarlo en el dinero y su capacidad para encender las pasiones.

La oligarquía es descrita por Platón como el gobierno de individuos motivados por un espíritu posesivo. Es un régimen que se desarrolla a partir de la timarquía cuando su clase dominante adquiere una preocupación excesiva por el dinero y establece requisitos censitarios para el ejercicio de los cargos públicos. Lo característico de una sociedad oligárquica es que no se trata ya de una sociedad unificada, sino de dos sociedades: la ciudad esplendorosa de los ricos y la ciudad abyecta de los pobres. La clase oligárquica desconfía de la formación de un ejército numeroso de modo que la ciudad carece de una defensa adecuada. Una solución es que la oligarquía misma asuma las funciones de defensa, pero en ese caso quedaría a cargo de más de una tarea y así se viola el principio de justicia que defiende Platón. Al mismo tiempo, al interior de este régimen se genera una sociedad

---

[6] J. B. Bury cita este pasaje de la *República* precisamente para caracterizar la restaurada democracia ateniense después de la pesadilla oligárquica impuesta por los Treinta Tiranos (J. B. Bury, *A History of Greece*, Modern Library, Nueva York, 1937, p. 561).

separada compuesta por un gran número de zánganos desposeidos sin un papel determinado que cumplir. De estos zánganos, los dotados de aguijones se dedican a actividades criminales; los sin aguijón son los pordioseros. La ruina del régimen oligárquico se debe a la excesiva codicia de la clase dominante. Los banqueros, interesados sólo en ganancias excesivas, otorgan créditos sin límite. Personas bien nacidas caen en la pobreza. Odian a quienes los han arruinado y anhelan una revolución. Los oligarcas, cuyos manejos financieros han causado la bancarrota de muchos, caminan por la ciudad cabizbajos fingiendo no ver a nadie. Bajo el régimen oligárquico el crédito es fácil pero los intereses son usurarios lo que termina por engrosar las filas de zánganos y pordioseros.

Cuando estalla el conflicto social inevitable, la victoria de los pobres significa el establecimiento de un régimen democrático. La democracia es, por tanto, el gobierno de los pobres, ignorantes e ineficientes. Característica de la democracia es la aparición de toda suerte de individualidades, específicamente zánganos empobrecidos, ciudadanos enriquecidos y un pueblo medio. El pueblo, cuando se reune, es el grupo más poderoso. Pero se generan conflictos cuando los líderes del pueblo amasan riqueza para sí mismos, y acusan a los ricos de complotar en contra del pueblo. Cuando los ricos responden adoptando el gesto autoritario de oligarquía, el pueblo erige a un líder que muy luego adquiere guardaespaldas para su protección. Es el punto de partida de un régimen de tiranía.

III. UNA LECTURA HEGELIANA DE LA *REPÚBLICA*

Guy Field piensa que el argumento de la *República* se entiende mejor si se toma en cuenta el desarrollo político ateniense en los siglos V y IV[7]. Más específicamente, Malcolm Schofield estima que Platón se inspira en la junta de los Treinta Tiranos para describir su modelo de la oligárquia, y que su imagen del tirano representa a Pisístrato y Dionisio I de Siracusa[8]. En cuanto a la democracia, hay que señalar que ese régimen, salvo la breve interrupción que tiene lugar en 404-403, es la realidad social y política de Atenas en la que transcurre la vida de Platón. Con este régimen Platón mantiene graves desacuerdos y eso explica que el argumento principal de la *República* sea «profundamente no-democrático en su dirección básica» (ibíd., 51). La Kallipolis es una proyección ideal que Platón emplea para escapar de una realidad política que rechaza. Pero esto también implica que su utopismo resulta ser, como señala el mismo Schofield, esencialmente realista[9].

---

[7] Cf. G. C. FIELD, *Plato and his Contemporaries: A Study in Fourth-Century Life and Thought*, Methuen, Londres, 1967, p. 125

[8] Malcolm SCHOFIELD, *Plato*, Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 105 y 103; cf. James ADAM, *The Republic of Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, 1903, vol. II, p. 257; cf. Ryan K. BALOT, *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton University Press, Princeton, 2001, p. 234.

[9] *Op. cit.*, p. 203. En esto Schofield se opone a Leo Strauss, para quien la *República* no es más que una respuesta cómica de Platón a la *Ecclesiazusae* de Aristófanes (ibíd., p. 196). Se trata de

El tema central de la *República* es el aseguramiento de la unidad y el acuerdo social. «¿Puede existir un mal mayor que el desacuerdo, la dispersión y la pluralidad, ahí donde debiera reinar la unidad? ¿Puede existir un bien mayor que el vínculo de la unidad?» (*Rep.*, 462a7-b9)[10]. La pasión por la unidad responde a la imagen que se forma Platón de Atenas como una ciudad libertaria, carente de autoridad, y por ende afectada por los males de la desunión y las lealtades divididas[11]. La incapacidad de la democracia para ejercer autoridad y garantizar una verdadera unidad política, es causa de la derrota ateniense en la Guerra del Peloponeso. Platón está también interesado en preservar la unión de la ciudades griegas entre si. Recomienda así que los conflictos entre ciudades no sean consideradas guerras sino luchas civiles. La guerra debe estar dirigida sólo en contra de los bárbaros (*Rep.*, 471a-b). Platón aquí tiene en mente la guerra de Corinto (395-387), que finaliza con la paz de Antalcidas, y cuyos términos son dictados por Persia, «para el pesar y vergüenza de los patriotas»[12]. Este último evento ocurre cuando Platón regresa de su primer viaje a Sicilia. La amarga referencia a la manera como «los griegos se comportan *ahora*[13] entre sí» (*Rep.*, 471b) demuestra que su utopismo es bastante aterrizado. Lo que plantea la *República* es una reforma política aquí y ahora. Esto supone un conocimiento cabal de la realidad social que intenta cambiar. La mala imagen que bosqueja de la democracia, resultado de prejuicios ideológicos, hacen plausible su proyecto. Se trata de afirmar una autoridad aristocrática en torno a la cual se pueda constituir la unidad y estabilidad propia de un Estado.

La pasión por el ideal de unidad y la inexistencia de una institucionalidad que actualice ese ideal unitario hace de Platón un pensador del Estado. ¿Es posible hablar de Estado con respecto a las ciudades griegas? ¿No es el Estado una institución esencialmente moderna sin eco en las repúblicas de la Antigüedad? Así piensa Paul Cartledge, para quien la polis griega, en comparación con los Estados modernos, es una «comunidad política más o menos completamente carente de Estado»[14]. Hay que tomar en cuenta, según Cartledge, la naturaleza participativa de la democracia ateniense y la república romana. Esto de por si hace de la *polis* y la *civitas* algo muy distinto al Estado moderno, que reclama autonomía y mantiene, al menos idealmente, una separación estricta respecto de

---

una «utopía» sin ningún viso de realidad pues Platón sabe que el establecimiento de un gobierno perfectamente justo es imposible. Escribe Strauss: «[...] el tema que presenta [cada] diálogo es, estrictamente hablando, imposible. Pero lo imposible...si es tratado como posible, es, en el más alto sentido, ridículo o [...] cómico» (Leo STRAUSS, *The City and Man*, Rand McNally Strauss, Chicago, 1964, p. 62; cf. Catherine ZUCKERT, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago/Londres, 1996, p.147).

[10] Cf. SCHOFIELD, *op. cit.*, p. 214.

[11] Cf. FIELD, *op. cit.*, p. 125.

[12] ADAM, *op. cit.*, vol. I, p. 325; cf. FIELD, *op. cit.*, p. 126.

[13] Adam considera que este «ahora» se refiere al momento en que Platón escribe la *República*, y no a la fecha de la acción literaria (ADAM, *op. cit.*, vol I, p. 325).

[14] Paul CARTLEDGE, «Greek political thought: the historical context», en Christopher ROWE y Malcolm SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 17.

la sociedad civil. Además, tanto en Atenas como en Roma, no parece existir nada comparable a la sociedad civil moderna y a su demanda de independencia frente a las interferencias estatales. En la época clásica, el disenso público no es tolerado, y tampoco se reconoce el derecho individual a la vida y a la libertad. «A lo más existe [...] una demanda implícita de titularidad política, como se expresa en la noción de *isonomia*, es decir, la igualdad de estatus y privilegios bajo una juridicidad promulgada por la ciudadanía»[15]. Schofield, por su parte, cree que la polis platónica no corresponde a ninguna de nuestras instituciones politicas modernas y rechaza la idea que «para Platón la política es el estudio del Estado»[16]. Reconoce que el análisis histórico de la política clásica puede beneficiarse del uso de la noción moderna de Estado, «pero "Estado" no corresponde a ninguna categoría griega o romana»[17].

Hay ciertas indicaciones, sin embargo, que permiten comparar el sistema social y político desplegado en la *República* al que concibe Hegel en su *Filosofía del Derecho*[18]. La Kallipolis contempla una diferenciación funcional de actividades, algunas de carácter económico y social (actividades productivas), y otras de carácter estrictamente político (actividades protectoras). Esta distinción supone la relativa autonomía de cada una de esas esferas. No resulta arbitrario, por tanto, identificarlas respectivamente con la separación que establece Hegel entre sociedad civil y Estado. Hegel introduce esa separación como manera de salvaguardar la autonomía de esas esferas. Esto coincide con la exigencia platónica de separar a la clase gobernante, apartándola de todo contacto con actividades comerciales y productivas. Tanto en Platón como en Hegel, la autonomía de la función gubernativa es clave para el fortalecimiento de su autoridad, única manera de frenar las tendencias centrífugas al interior de la sociedad civil. Por otra parte, la semblanza que ofrece Hegel de la sociedad civil coincide en sus grandes líneas con la disposición anímica de quienes operan al interior de la ciudad febril en el libro II de la *República.* Es posible decir así que para el utopismo realista de Platón la génesis abstracta del Estado encuentra sus raíces en las condiciones concretas de la polis ateniense.

Pero esta sugerencia se topa con una dificultad. En la *Filosofía de Derecho*, Hegel afirma que el principio de la libre personalidad independiente, clave de su noción de sociedad civil, adviene sólo en Roma[19]. Niega explícitamente además que la libertad subjetiva tenga asegurado un lugar en la construcción platónica. Según Hegel, en la *República* ese principio alcanza «su derecho en aquella forma sólo sustancial del espíritu real»[20]. En otras palabras, aunque Platón reconoce la propiedad privada y la familia, manifestaciones paradigmáticas de la libertad subjetiva, esas instituciones son abolidas en la Kallipolis. Esto significa que no sería posible encontrar en la *República* nada parecido a

[15] Ibíd., p. 18.
[16] SCHOFIELD, *op. cit.*, p. 34.
[17] Ibíd., p. 34.
[18] Cf. SCHOFIELD, *op. cit.*, p. 1.
[19] HEGEL, *Filosofía del derecho,* §185.
[20] Ibíd., §185.

la sociedad civil hegeliana, y en consecuencia tampoco podría hablarse de un Estado platónico.

En el Prefacio a la *Filosofía del Derecho*, Hegel niega que el utopismo de la *República* sea un «ideal vacío»[21]. Por el contrario, piensa que se logra ahí captar, en su esencia, «la naturaleza de la eticidad griega»[22]. Lo que capta Platón es el advenimiento del principio de la subjetividad que interpreta como un principio corruptor de la moral griega tradicional. Ese es el principio que define a la sociedad civil hegeliana, y es la razón por la que ésta ofrece un «espectáculo de libertinaje y miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas»[23]. Pero en Platón este principio aparece como un anhelo insatisfecho, y por ello debe «buscar a partir del anhelo mismo una ayuda contra él»[24]. En el §185,Hegel deja en claro que esa ayuda viene del Estado. En la *República*, Platón opone a ese principio corruptor «su Estado únicamente sustancial» que excluye tanto a la propiedad como a la familia. En el Prefacio Hegel deja en claro que Platón procede así porque cree posible «dominar la corrupción», pero en realidad hiere «profundamente su impulso más hondo, la libre personalidad infinita»[25].

Según Hegel, el realismo de Platón le permite distinguir entre sociedad civil y Estado. Su error está en no separar esas esferas para respetar su autonomía. Por ello el Estado platónico, en su intento de frenar la corrupción rampante en la sociedad civil, interviene en ella autoritariamente reprimiendo «profundamente su impulso más hondo». De ahí el imperativo de abolir la propiedad y la familia, emblemas de la libertad. Pero Hegel no toma en cuenta que la abolición de la propiedad privada y la familia en la Kallipolis se aplica sólo a las clases gobernantes, y no afecta a la clase productiva. Si esto es así, la ciudad febril puede operar libremente al interior de su propia esfera sin que la corrupción, que le es connatural, contamine el ámbito separado del Estado. En la sección siguiente demuestro que esto es así. La separación sociedad civil/Estado en la *República*, legitima la pertinencia de referirse a la Kallipolis platónica como un Estado.

IV. LA GÉNESIS DEL ESTADO PLATÓNICO

En el libro II de la *República*, Platón examina la «génesis de la ciudad en teoría» (*Rep*., 369a). Afirma que esa génesis ideal deriva de nuestra insuficiencia

[21] HEGEL, *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. por Juan Luis Vermal, Sudamericana, Buenos Aires, 1975, p. 22.

[22] Ibíd., p. 22. La filosofía política de Hegel pretende ser «una captación de lo presente y lo real» (ibíd., 22). La génesis ideal de Estado hegeliano, por tanto, no intenta construir un estado como debe ser, sino concebirlo científicamente tal como es (cf. ibíd., 24). Ese anclaje en la actualidad lo logra Hegel precisamente mediante el concepto de sociedad civil, el lugar donde se despliega «el principio de la personalidad independiente y en sí misma infinita del individuo» propio de la modernidad (§185). Hegel discute la *República* en la sección que le dedica a la sociedad civil porque tiene claro que ese diálogo no es «un ensueño del pensamiento abstracto».

[23] Ibíd., §185.

[24] Ibíd., p. 22.

[25] Ibíd., p. 23.

para satisfacer nuestras necesidades aisladamente. Esta proposición constituye el punto de partida para su proyecto de «crear una polis desde su principio» (*Rep.*, 369c). Nuestras necesidades básicas son: pan, techo y abrigo; y las respectivas actividades productivas son: el cultivo de la tierra, la construcción de viviendas y la confección de vestuario. Por no ser autosuficientes los seres humanos deben dividir el trabajo —los productores no producirán para sí mismos, sino que asumirán cada uno una actividad especializada—. La consiguiente subdivisión y multiplicación de necesidades y medios para satisfacerlas, y luego la importación y exportación de productos, conduce a la formación de un mercado y la creación del dinero para facilitar el intercambio de esos productos. La fuerza laboral que intuye Platón no incluye el trabajo de esclavos, sino sólo de asalariados descritos como intelectualmente inferiores y físicamente poderosos[26]. En suma, Platón describe esta ciudad primera como un modelo de vida sencilla y pastoral. Sus habitantes son vegetarianos que no conocen ni la pobreza ni la guerra. Su interlocutor, Glaucón, la bautiza despectivamente como una «ciudad de cerdos» (*Rep.*, 372d).

Los «cerdos» que nombra Glaucón son naturalmente austeros y moderados; no son pobres, pero tampoco son ricos. No son agresivos de modo que no necesitan de un aparato defensivo. En la ciudad que habitan circula el dinero, pero la racionalidad económica de estos habitantes no va acompañada por un deseo insaciable de riqueza. Esta no es la Arcadia de un Platón nostálgico; tampoco es su imagen de la condición de la clase económica al interior de la Kallipolis[27]. Se trata, más bien, de un tableau esquemático que hace abstracción[28] de un elemento esencial en la constitución de la Kallipolis: la insaciable pasión por el dinero[29]. Se puede anticipar así la dirección del argumento dialéctico que se despliega en la *República*. De la razón sin pasiones de los «cerdos», el argumento avanza a las pasiones sin razón de la ciudad febril, para rematar en el gobierno de la Kallipolis donde la autoridad de la razón gobierna a las pasiones.

El paso siguiente introduce una modificación al modelo abstracto inicial para acomodarlo a las circunstancias concretas de la polis griega. Esto requiere la expansión del mercado libre lo que da lugar a la formación de una sociedad adquisitiva y pródiga. Platón observa que la fiebre por el lujo significa que el límite de las necesidades es sobrepasado y que la multiplicación y subdivisión de esas necesidades procede ahora *ad infinitum*. Observa de

---

[26] La consideración del trabajo como una mercancía revela una estadio avanzado de desarrollo social (cf. C. B. MACPHERSON, *The Political Theory of Political Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1962, p. 60).

[27] Cf. Rachel BARNEY, «Platonism, moral nostalgia, and the "city of pigs"», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 2001, pp. 207-227.

[28] Con respecto al uso de la abstracción como método de exposición y explicación, K. F. HERMANN observa: «Platón ha derivado cada una de los rasgos de su concepción del Estado de la existencia política real en Grecia sólo ha aplicado abstracciones científicas para producir una combinación formal y armoniosa» (citado en Franz SUSEMIHL y R. D. HICKS, *The Politics of Aristotle: A Revised Text*, Macmillan, Londres, 1894, p. 240, nota; cf. Richard L. NETTLESHIP, *Lectures on the Republic of Plato*, Macmillan, Londres, 1963, p. 70).

[29] Cf. BALOT, *op. cit.*. p. 239.

esta manera que los individuos «se rinden a una adquisición infinita de dinero (ἔπι χρημάτων κτῆσιν ἄπειρον) y transcienden los límites de lo necesario» (*Rep.*, 373d). El consumo desenfrenado y malsano desemboca en una expansión territorial que, en último término, conduce a una guerra con las sociedades adyacentes. La total inestabilidad y el pluralismo radical de esta sociedad avanzada contrasta con la armonía y estabilidad de la ciudad elemental a la vez moderada y pacífica.

Platón, para enfrentar este problema, introduce una nueva clase de ciudadanos, que denomina «guardianes», y a quienes encomienda funciones de protección ciudadana. La clase subordinada, ahora al amparo de los guardianes, puede dedicar toda su energía a la función productiva y el consumo infinito[30]. La unidad estable que genera la función estatal logra compensar el carácter pluralista y fluctuante del mercado posesivo libre. La autoridad estatal, monopolizada por los guardianes, se emplaza más allá de la afiebrada actividad de los agentes económicos. Platón anota: «la tarea de un guardián es de suma importancia de modo que debería tener máximo ocio (σχολῆς) con respecto a otras actividades, pues requiere conocimiento especializado y gran diligencia» (*Rep.*, 374e). El ocio que le está permitido a los guardianes marca la separación de funciones y determina su modo de vida estable. Esta expansión profesional se funda en el mismo principio de especialización (una persona no puede practicar muchas artes satisfactoriamente) que es la base de la teoría de la justicia platónica. Ser justo es ejercer la actividad a la que uno está naturalmente adaptado (*Rep.*, 433a) y realizar la tarea que a uno le corresponda (*Rep.*, 433e).

Para garantizar el temple ético de la clase gobernante, preservar su unidad e inmunizarla de la corrupción propia de la sociedad civil, Platón dictamina que los miembros de esa clase no deben «poseer propiedad privada más allá de lo estrictamente necesario» (*Rep.*, 416d). No deben entrar en contacto con el dinero, «pues muchos actos impíos se cometen con el dinero circulante que emplea la mayoría» (*Rep.*, 417a). Tampoco deben tener familias separadas. La familia le parece ser un incentivo poderoso para la acumulación de riqueza, con la consiguiente despreocupación por el bien común de la ciudad, y para los pleitos y recriminaciones mutuas con respecto a lo mío y lo tuyo. Se libran así «de todo desacuerdo debido a las posesión de dinero, hijos y familias» (*Rep.*, 464e).

La abolición de la propiedad y la familia no afecta a la clase productiva (*Rep.*, 417a)[31]. En el libro IV de la *República*, Adimanto se manifiesta en contra del proyecto comunista porque la ausencia de propiedad privada hará infelices a las clases gobernantes. Deben vivir en extrema austeridad mientras que otros, los miembros de la clase productiva, son dueños de la tierra, habitan espléndidas mansiones que alhajan apropiadamente (*Rep.*, 419). No hace mucho sentido la observación de Adam cuando señala que estos «otros» no co-

---

[30] Barker observa que el comunismo que introduce Platón para la clase gobernante «no tiene nada que ver con la estructura económica de la sociedad, deja en pie el sistema de producción individualista y no afecta a ningún productor» (Ernest BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover, Nueva York, 1959, p. 141).

[31] Cf. BARKER, *op. cit.*, p. 140, y p. 84, nota 3.

rresponden a la clase productiva, sino a gobernantes de otras ciudades. Piensa que Platón no le habría permitido esos lujos a la clase subordinada[32]. Pero esto contradice la existencia misma de la clase gobernante. Si el comunismo se extendiera a la sociedad entera, la existencia misma de gobernantes se volvería innecesaria[33]. Además, Platón estipula que la clase gobernante vive de los impuestos de la clase productiva, impuestos que suponen la existencia de propietarios. Por último, no hay que olvidar que el comunismo que impone a los guardianes es lo que los libra de los odios e intrigas propios de quienes «adquieren tierras y casas privadas y manejan dinero» (*Rep.*, 417b)[34].

V. CONCLUSIÓN

Aunque el concepto de autoridad es propiamente romano, como reconoce Arendt, y no tiene lugar en la cultura griega, Platón presiente su necesidad y busca abrir un espacio para su aplicación. Su narrativa de la decadencia de los regímenes a partir de la Kallipolis aristocrática tiene por objeto mostrar que una exacerbación progresiva de la libertad necesariamente remata en una exaltación de la *potestas* en la tiranía. Eso prueba, según Platón, que la aristocracia se caracteriza por un uso legítimo de la *potestas* equivalente a lo que los romanos definirán como autoridad. Es claro, también, que si cabe un lugar para la autoridad cabe también para la noción de Estado. Lo que pretende Platón en la *República* es introducir una instancia afín al Estado en la política de su época. Aunque el Estado propiamente tal es una creación de la modernidad[35], Atenas presenta las condiciones propicias para su introducción. Hegel, como pensador del Estado moderno, lo ha percibido así. El hecho que Hegel no tome en cuenta que la abolición de la propiedad privada y la familia en la Kallipolis se aplique sólo a las clases gobernantes, y no afecte a la clase productiva, ha sido determinante para que se acuse a Platón de estructurar un régimen totalitario. Karl Popper, en *La sociedad abierta y sus enemigos*, piensa que Platón emplea métodos de ingeniería social para convertir a los individuos en instrumentos insignificantes de finalidades colectivas. Lo que se propone Platón es arrestar el avan-

---

[32] ADAM, *op. cit.*, p. 205).

[33] R. F. STALLEY, «Aristotle's Criticism of Plato's *Republic*», en David KEYT y Fred D. MILLER Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Blackwell, Oxford/Cambridge (Mass.), 1991, p. 186.

[34] Esta vez a Adam le parece «claro» que el comunismo no se puede extender a la clase subordinada. Observa que Aristóteles, cuando discute este tema en la *Política*, se queja que Platón haya dejado las cosas en el aire. «Los ciudadanos que no son guardianes constituyen mayoría, y acerca de ellos nada queda determinado: ¿son los agricultores propietarios comunitarios, o son ellos propietarios privados?» (ARISTÓTELES, *Politics*, trad. por H. Rackam, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1264a13-15; cf. E. BORNEMANN, «"Aristoteles" Urteil über Platons politische Theorien», *Philologus*, vol. 79, pp. 119-127; STALLEY, *op. cit.*, p. 185; SCHOFIELD, *op. cit.*, p. 223).

[35] Cf. Quentin SKINNER, *La genealogía del Estado moderno*, Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago, 2009.

ce logrado por Atenas en la constitución de una sociedad libre y su receta reaccionaria busca convertirla en una comunidad tribal de corte aristocrático.

La tesis que expone este trabajo sirve como una defensa de Platón frente al ataque de Popper. El régimen disciplinario que la Kallipolis impone sobre la clase dirigente, y que incluye la abolición de la propiedad y la familia, tiene por objeto asegurar su autoridad y constituirla como un Estado. La clase económica, que opera de acuerdo a una ética contractualista, no queda afecta a esas propuestas. Queda a la vista un dualismo que incluye un Estado conservador autoritario y una sociedad civil libertaria. Esta última funciona como una sociedad de mercado moderna donde pululan consumidores infinitos y productores competitivos, todos ávidos de dinero. Platón ciertamente no es un demócrata que permita que las autoridades se generen por medio del sufragio. Pero su Estado, aunque autoritario, contempla el desarrollo de un orden económico espontáneo, que sorprendentemente incluye un mercado de trabajo y excluye la esclavitud. La propuesta de Platón combina elementos conservadores y liberales. Como lo dijera Charles Maurras: *l'autorité en haut, les libertés en bas*. Lo que Platón busca es evitar a toda costa que la libertad *en bas*, es decir, el punto de vista económico que es propio de la oligarquía, infiltre la Kallipolis y se apodere de su autoridad *en haut*.

2. ARISTÓTELES: LA POLÍTICA COMO DIMENSIÓN Y EXIGENCIA DEL SER HUMANO

SALVADOR RUS RUFINO
Universidad de León

I. ARISTÓTELES EN UNA ENCRUCIJADA HISTÓRICA

En este epígrafe se mostrarán las coordenadas históricas y filosóficas que preceden y enmarcan el desarrollo la filosofía de Aristóteles dentro del mundo griego. Esta contextualización tiene como rasgo general una situación de crisis política continua que culminó en el proceso de disolución de la *pólis*, esto es, en la ruptura del horizonte político del hombre griego. En este ambiente Aristóteles intentó restaurar la filosofía política con el fin de solucionar los problemas teóricos y prácticos que la tendencia sofística que defendía el derecho natural del más fuerte y, también, las propuestas de Platón en la *República*, el *Político* y las *Leyes*, habían dejado planteados al análisis político desde un punto de vista teórico y práctico.

El período histórico para comprender el pensamiento político de Aristóteles es fruto de una evolución temporal compleja en la que estuvieron envueltas Grecia y sus ciudades durante muchos años. Este largo período de tiempo va de un extremo a otro: de la consolidación de un modelo político y social como es el de la convivencia participativa del ciudadano en la *pólis*, a la final extinción de ella. Un período que comenzó con la victoria en las Guerras Médicas, y terminó con la derrota ante los macedonios. Este largo lapso temporal influyó profundamente en la configuración del pensamiento político de todos los filósofos grie-

gos: los sofistas, Sócrates, Platón, Jenofonte y Aristóteles. Es imprescindible recordarlo en sus fases más importantes, tomando como punto de partida el momento en el que todos los griegos, sin distinción de ciudad, se juntaron para vencer al enemigo común: el invasor persa. Y así, durante más de siglo y medio Grecia vivió sumida en complejos acontecimientos que provocaron un cambio radical. Destacamos, entre otros muchos, estos seis hitos fundamentales: *Las Guerras Médicas (500-479 a.C.)* su consecuencia inmediata fue la consolidación del sistema democrático y la afirmación política y social de la *pólis*; *El imperio marítimo ateniense (477-425 a.C.)* cuyo desarrollo condujo a la apertura de la ciudad-estado al mundo, la cosmopolitización de Atenas y la consiguiente hegemonía ateniense en Grecia; *La Guerra del Peloponeso (431-404 a.C.)* que terminó, por un lado, con la supremacía política de Atenas, con el consiguiente ascenso de Esparta y, por otro, provocó la crisis de las ideas democráticas y la destrucción de la *pólis* como unidad político-social; *El período de las alternancias políticas: Esparta, Atenas, Tebas (403-359)*. Las ciudades griegas se enfrentaron entre sí en busca de una hegemonía que nunca era duradera ni definitiva. La Hélade se debilitó y no pudo superar esta situación; *La hegemonía macedónica con Filipo II (359-336)*. La falta de unidad entre los griegos fue la ocasión propicia para ocupar y dominar un territorio importante y anhelado por otros monarcas que fracasaron en el intento; *El imperio universal de Alejandro Magno (336-323)*. Los límites de la Península Helénica no eran suficiente. Este joven rey quería dominar el mundo conocido. En esta fase de la historia se cambian las tornas y el papel de los territorios: Persia es invadida, sometida y vencida por el empuje de una fuerza emergente y nueva.

Hasta el desarrollo del imperio universal de Alejandro, la institución política fundamental fue la *pólis* que se convirtió en un ámbito global, que abarcó tanto a los individuos, ciudadanos, como a las actividades que éstos desarrollaban, aceptando cada uno el lugar que le corresponde y el orden existente.

Esta institución perfecta —en el sentido griego de la palabra: cerrada, conclusa y completa— constituyó la base y la estructura del desarrollo de la política griega. La *pólis* galvanizaba todas las tendencias y las aspiraciones de los ciudadanos. Dignificaba la actividad de cada uno de ellos puesto que la situaba a un nivel más alto: era la condición necesaria e incuestionada de la propia existencia de la ciudad. En esta unidad política se conciliaban la ley y la comprensión, la autoridad y la libertad, el poder y la inteligencia. En esta primera época la *pólis* funcionó como un todo que engloba al hombre griego, que como fracción de la *pólis* se realizaba con plenitud en tanto que social, es decir, tomando parte activa en el gobierno de la comunidad.

La participación en las tareas rectoras permitió al ciudadano considerarse un elemento importante, imprescindible y activo en la ciudad, no un mero receptor y ejecutor de órdenes y mandatos emanados de un poder superior, en el mejor de los casos anónimo. Este tipo de autoridad no se ajustaba a los intereses del individuo. El ciudadano, cuando se sentía tal, consolidaba su posición de hombre, pues en cierta manera se gobernaba a sí mismo. La política no era algo exclusivo de unos cuantos, sino tarea de todos.

La unidad de la *pólis*, armónica y totalizante, se mostraba en la fusión existente entre moral y política. Para el griego había una clara semejanza entre la *pólis* como religión y la *pólis* como constitución. En la obra de Esquilo *Las suplicantes* las protagonistas buscaban la protección del altar en las instituciones ciudadanas. La *pólis* defendía a la religión, que era su religión, y la religión sustentaba y justificaba a la *pólis*; los dos elementos se necesitaban mutuamente. La unión entre política y moral siguió siendo evidente también en el momento en que la *pólis* se desintegró.

El poder de la *pólis* no yugulaba la iniciativa de los ciudadanos, todo lo contrario, las respetaba y fomentaba. Tampoco el ciudadano se sentía constreñido por el aparato del poder —magistraturas, tribunales, asambleas, etc.— ya que éste era casi insignificante. De otro lado, los cargos públicos se obtenían por elección entre todos los ciudadanos, o por sorteo, ninguno era vitalicio y pocos eran renovables. El ejército no era regular, estaba compuesto por todos los ciudadanos en edad de empuñar armas, útiles para la guerra, que se reclutaban mediante levas en caso de necesidad. Por tanto, tampoco constituía un peligro para la estabilidad política de la ciudad. Una vez terminada la campaña, cada uno volvía a sus ocupaciones habituales. Los objetivos del ejército no estaban en contradicción con los intereses de la *pólis* a la que pertenecía, sino que se plegaban totalmente a ellos. De ahí que cuando un estratego —la máxima autoridad del ejército— fracasaba, o no cumplía con los objetivos marcados por la *pólis*, debía rendir cuentas públicamente de su negligente actuación, y el pueblo, reunido en asamblea, lo juzgaba y le imponía una pena, que en muchas ocasiones era dura: el destierro.

Los hechos históricos muestran que si la ciudad-estado se mantenía aislada, independiente, en sus propios límites, dentro de sus murallas y era autárquica podía sucumbir o al menos colapsar su desarrollo. Para evitarlo la ciudad debía romper su aislamiento embarcándose en empresas que le eran extrañas hasta entonces: dominar territorios ajenos allende sus límites geográficos.

La democracia de Pericles —auténtica edad de oro de Grecia— se basaba en la fe en el *lógos* que debe imponerse. Así, por ejemplo, la justicia era el resultado de la deliberación, y de ser un principio religioso, se convirtió en fruto del acuerdo entre los hombres. El *nómos* —la ley, el derecho—, por tanto, no era justo por sí mismo, sino que había que hacerlo justo por medio de la intervención humana. Sin duda, Pericles intentó armonizar y reconciliar moral y política, pero los pensadores del momento, los sofistas, acentuaron la separación entre ambas de una manera peligrosa mediante el predominio de la razón en la búsqueda de la armonía perdida. Este *racionalismo* criticaba de forma peligrosa las ideas religiosas tradicionales. La crítica a la religión molestó muchos a los atenienses más conservadores, provocando procesos de impiedad.

Un factor importante en este cambio, consecuencia del predominio de la razón y de la visión humana, fue el surgimiento del individualismo, que se puso de relieve sobre todo en la ausencia de armonía entre los intereses de la *pólis* y de los ciudadanos. De este modo, se criticó la misma legitimidad del

sistema democrático. Se discutió si el factor de disolución se debía a una paulatina separación entre los ciudadanos con el consiguiente predominio de las individualidades, o si fue el resultado de un distanciamiento de los ciudadanos respecto de los gobernantes. Lo importante es que, en cualquiera de los casos, se produjo una quiebra del equilibrio y la armonía de la *pólis*, y se cuestionó su validez política quedando sumida en una profunda crisis. Aparecieron voces que apuntaban a la idea de que era mejor no vivir en una *pólis* para realizarse como hombre con un proyecto político concreto. De la disolución de la *pólis* arrancaron las teorías cosmopolitas o utópicas y otras alternativas entre las cuales había que elegir para solucionar el problema político.

Después de la Guerra del Peloponeso el horizonte político griego se quebró. Los más poderosos económicamente se apartaron del sistema democrático porque les costaba dinero y este gasto no se veía compensado con resultados positivos en forma de servicios. Las masas populares se preocupaban más de asegurar su vida que de ocupar su tiempo en las discusiones públicas. Durante esta época se acentuaron los factores de disolución de la *pólis*. El primero de ellos fue el paso del *lógos* investigador al *lógos* dialógico, es decir, de la fuerza de la palabra, al uso del lenguaje como una forma de poder, de dominación sobre los demás. Ésta fue la aportación de la sofística a la decadencia de la *pólis*. Los fundamentos de la democracia ateniense habían sido la igualdad ante la ley —*isonomía*— y la igualdad para poder expresar las opiniones —*isegoría*—. Esta última capacita a cada ciudadano para expresar con plena libertad su acuerdo o discrepancia en las cuestiones debatidas en la Asamblea Popular. Los sofistas centraron su educación en el arte de hablar bien y de forma convincente en público. Es el dominio del arte de la retórica que se constituyó en una manera de dominar a todos los hombres. El buen aprendizaje de la retórica conduce directamente al éxito en la vida pública, entendida al modo griego, puesto que mediante ella se expresaba la propia opinión ante la Asamblea, aunque esta opinión no sea la más justa.

La *pólis* como estructura político-social fundamental, englobante del hombre griego entró en una crisis profunda. La crisis se debió al exceso de racionalismo que criticó los fundamentos mismos del sistema e introdujo una radical separación entre moral y política, al confiar a esta última el planteamiento humano e intrascendente de los problemas. Este racionalismo llevó consigo la aparición del individualismo político. Los hombres no son la ciudad, Tucídides afirmaba lo contrario: el ciudadano y la ciudad constituyen una unidad inseparable[1]. Ahora cada uno marchará por su lado. El ciudadano se convirtió en un elemento más o menos importante de la ciudad, pero no esencial para la existencia de ésta, cuando no alguien extraño. El ciudadano se redujo paulatinamente a la condición de un particular desarticulado del todo social.

Paralelamente el derecho, la ley, considerado como la expresión del poder soberano, manifestación y defensa de la libertad de los ciudadanos, se convirtió en una instancia externa, expresión de la voluntad de un individuo que se

---

[1] TUCÍDIDES, VII, 7.

impone a los demás a través de su habilidad para persuadir a otros. De este modo, la obediencia a la autoridad de la ciudad, regulada por las leyes, se transformó en objeto de discusión. No se percibe un motivo serio para obedecer a este poder en el que se ve sólo a un hombre que se impone a todos los demás. Someterse a él es una muestra de servilismo, aceptar de hecho la condición de súbdito. Pero en la *pólis* democrática nadie asume una posición servil, pues el poder en el régimen democrático está en el pueblo. En la democracia todos los ciudadanos son iguales, nadie prevalece sobre otros, excepto cuando desempeña una magistratura. Por otra parte, la obediencia a la ley se debe a que todos la estiman objetiva y por encima de las veleidades y cambios humanos. La ley sometida a las fluctuaciones de los oradores pierde su autoridad y, por ende, su capacidad para hacerse obedecer. Se ha contrariado el sentido profundo del *nómos* griego.

Así pues, la *pólis* constituida para preservar al hombre de una situación de guerra de todos contra todos, para imponer el orden, la concordia y la armonía, en suma para hacer la vida del hombre más feliz, se vio surcada por una lucha de intereses personales, en los que los ciudadanos se distanciaron unos de otros. Los proyectos divergentes y contrapuestos no permitieron llegar a un acuerdo político dotado de una mínima estabilidad.

Finalmente el *lógos* se convirtió en el instrumento para ejercer el dominio sobre los hombres mediante el poder de la palabra y la persuasión. En la ciudad prevaleció la ley del que es capaz de cautivar y embaucar con su discurso al auditorio para que se acepte y se siga su opinión. La *pólis* ya no era armonía, ni tampoco equilibrio, sino un lugar donde se disputaban la supremacía una serie de intereses personales contrapuestos, que querían prevalecer al margen, y sin importar lo que sea conveniente o más beneficioso para la *pólis* y el conjunto de ciudadanos.

Muestra clara de esta situación fue la sofística, que introdujo la duda en cuestiones decisivas mediante la crítica racional. La *pólis* se descompuso en un relativismo escéptico que dejó como poso la discusión de opiniones mudables y coyunturales, a cuyo servicio se pone una racionalidad oportunista. Por ejemplo, la distinción sofística entre lo justo por naturaleza y lo justo por convención supone el golpe de gracia a la *pólis*. Después de posturas oscilantes o de compromiso, se termina poniendo esta distinción fuera de la política. No existe una ley cuya fuerza se asiente en fundamentos sólidos, ya sea la naturaleza o los dioses, con valor ciudadano.

La *pólis* se convirtió en una convención, puro imperio de la fuerza. En su ámbito se impondrán el más fuerte. El final de la *pólis*, la ruptura del horizonte político-social del griego, se consumó en el año 404 a.C. con el fracaso que supone la Guerra del Peloponeso, que puso de manifiesto la debilidad que aquejaba a la institución clave de la vida política de la Hélade.

Platón criticó el sistema político que se instauró después de la guerra y tras la caída del gobierno llamado de los Treinta Tiranos: la democracia radical de Trasíbulo. Esta forma de gobierno condenó a su maestro Sócrates, al que consideraba como el hombre más justo. Este suceso y el incesante cambio de los re-

gímenes políticos, que va unido a la alternancia hegemónica de las diferentes ciudades, le llevaron a desengañarse de participar en la política activa de su ciudad, a la que se sentía fuertemente llamado en su adolescencia[2]. La crítica platónica al sistema democrático es clara. Los atenienses replicaron a esta crítica con el desprecio hacia las propuestas formuladas en la *República* que en muchos casos fueron objeto de burla.

El ascenso de Macedonia fue un proceso que ya no tuvo posibilidad de retorno. Filipo II de Macedonia, un bárbaro para los griegos, aprovechó la oportunidad para mediar entre los conflictos de las ciudades griegas que estaban exhaustas e indefensas después de tanta lucha. Macedonia era una potencia emergente llena de vitalidad y proyectos, que aspiraba a dominarlo todo. El final de esta situación lo marcó una fecha concreta, el año 338 a.C., y un hecho, la batalla de Queronea donde los macedonios se impusieron a los griegos. Era el final de una época, de una forma de entender la vida de los hombres, de hacer política, de pensar y actuar sobre el gobierno de una ciudad. La dominación macedónica es el principio del final definitivo de la desaparición de la *pólis* como estructura político-social. La dominación de Macedonia fue militar y económica, más que política, por lo que persistieron las ciudades como el centro de la vida y del régimen político. Aristóteles permaneció ajeno al nuevo ambiente político. Cuando Alejandro Magno se lanzó a la construcción de un imperio universal su actitud fue de indiferencia hacia las pretensiones de su pupilo.

El imperio de Alejandro es el final de un largo trayecto de más de siglo y medio que comenzó cuando el Imperio Persa trató de dominar a sus vecinos griegos y fracasaron. Alejandro no se quedó en Grecia intentó construir un imperio universal que desbordara los límites de la Península Helénica del Mediterráneo. La aspiración fue establecer un imperio que aniquilara al enemigo persa y cuya base estuviera en Grecia. Aristóteles vivió todo esto, reflexionó sobre ello, sobre el futuro posible de los hombres y de su capacidad para organizarse. El imperio no fue su apuesta, sino algo más modesto: una ciudad en la que todos se conocieran con sólidas relaciones exteriores. Nada de vencedores y vencidos, dominadores y dominados, sino pequeñas comunidades políticas gobernadas por los ciudadanos y viviendo en paz con otras ciudades, ayudándose mutuamente. Esta situación histórica, estas aspiraciones e ideas, están en la *Política*, y son los pilares sobre los que se asienta el análisis histórico y político de la *Constitución de Atenas*.

---

[2] PLATÓN, *Carta VII*, 325 e: : «De esta suerte yo, que al principio estaba lleno de entusiasmo por dedicarme a la política, al volver mi atención a la vida pública y verla arrastrada en todas direcciones por toda clase de corrientes, terminé por verme atacado por el vértigo, y si bien no prescindí de reflexionar sobre la manera de poder introducir una mejora en ella, y en consecuencia en la totalidad del sistema político, si dejé sin embargo de esperar sucesivas oportunidades de intervenir activamente [...]. Finalmente vi con claridad que todas las ciudades, sin excepción, están mal gobernadas [...]. Por ello me veo obligado a decir, en elogio de la recta filosofía, que desde ella podemos discernir en todos los casos lo que es justo para las comunidades y para los individuos.»

II. EL ESFUERZO POR RENOVAR EL PENSAMIENTO POLÍTICO

El horizonte histórico anterior es el que Aristóteles tenía ante su mirada para realizar su análisis político. Él vivió el ascenso del rey Filipo II y la expansión territorial de Alejandro. Aun así, siguió aferrado a un modelo que satisfacía las aspiraciones del modo de ser del hombre: la *pólis* donde el ciudadano realizaba sus proyectos y veía colmadas todas sus aspiraciones vitales y sociales.

Ahora es el momento de mostrar cómo las circunstancias históricas en las que surgió la reflexión política de Aristóteles (precedido por Platón), influyeron en la concepción de la *Política*. Esta circunstancia se podría resumir en la crisis del pensamiento, de la filosofía, unida a la crisis de la *pólis* como unidad político-social alentada por los sofistas. Si en Platón la crisis está comenzando, pues vive la época inmediatamente posterior a la Guerra del Peloponeso, en Aristóteles ésta no es más que un recuerdo lejano que ha cedido ante el empuje del imperialismo macedónico. En efecto, Alejandro Magno no se siente ciudadano de una ciudad, sino un rey, un soberano cosmopolita. Este hecho marca la reflexión y el camino que va a seguir el análisis de la realidad política de Aristóteles.

El análisis político no se puede separar de las circunstancias históricas en las que vive el autor. Un pensador debe estar atado a su tiempo, y reflexiona sobre una realidad vital y social que comparece ante su mirada. Los griegos concibieron la ciudad como el ámbito en el que se desplegaba de forma completa su existencia. A cada uno le correspondía en ella un lugar definido por una función determinada, una vida en común regulada por una constitución política que era algo más que una estructura jurídica, era el modo de vida propio de cada ciudad que garantizaba la vida en común.

Las leyes simultáneamente regulaban la vida de la ciudad y hacían buenos a los hombres. A su vez éstos participaban en el gobierno porque la ciudad era suya y ellos de la ciudad y se sentían, iguales de hecho y derecho. Es la igualdad ante la ley, la aplicación a todos los hombres de la ley de una forma semejante, sin distinción, sin diferencias según su *status*. Los ciudadanos tenían todos la capacidad de participar en los asuntos públicos: deliberando en la asamblea gobernaban la ciudad, pero siempre debían someterse al arbitrio superior de la ley que la tradición les entregaba. La ley, en frase de Píndaro, era «reina de todos»[3]. Este ideal fue formulado por Sófocles de una manera que ya se considera clásica y que generaciones han repetido para reivindicar sus derechos[4]. Pero semejante situación era muy difícil de mantener en cuanto se introdujeran dos variables: la libertad y el uso de la razón. Esto ocurrió con la irrupción de la sofística en el mundo griego.

Los sofistas reivindicaron una razón debía atender todos los problemas humanos, prácticos, y por eso prestaron especial atención al uso del lenguaje y a la modificación de las leyes mediante la argumentación retórica. Ellos propusie-

---

[3] PLATÓN, *Gorgias*, 484b.

[4] SÓFOCLES, *Antígona*, vv. 450-461.

ron además una libertad de pensamiento que actuó en contra de las tradiciones religiosas y cívicas de la ciudad. Al mismo tiempo, el afán de poder y de riqueza de algunos políticos desprestigiaron el régimen de la ciudad y terminó provocando errores militares y políticos que condujeron al triunfo en la Guerra del Peloponeso de Esparta. Era el definitivo declive de la ciudad y, a la vez, la hegemonía cultural en el mundo civilizado.

En este proceso la figura de Sócrates brilló con una intensidad propia y tuvo una importancia central, pues consolidó el cambio de atención operado por los sofistas: su discurso no se centró en el cosmos, ni en los dioses, sino en el hombre y en los asuntos que le atañen, es decir, en palabras de Aristóteles, «la filosofía de la cosas humanas». Este es el auténtico legado de Sócrates a sus discípulos[5].

Sócrates fue un hombre de gran altura moral, que dedicó su vida a enseñar el camino de la justicia[6] a sus conciudadanos. Por eso, como se ha dicho, la muerte de Sócrates es un absurdo que afectó a un régimen político y jurídico entero y no a un grupo más o menos importantes de ciudadanos que tienen a su cargo el gobierno. Los que condenaron a Sócrates en el año 399 a.C. se anularon a sí mismos, y con ellos, a la ciudad y a su forma de gobernar, por cuanto condenar a Sócrates implicaba el rechazo de la virtud y del ideal político que ella significaba. Platón nunca pudo recuperarse de los efectos negativos que le produjo este desenlace, que marcó definitivamente su pensamiento, y determinó su alejamiento de la política activa en su ciudad.

Estas consideraciones nos dan la auténtica perspectiva de por qué y cómo surgió la filosofía y el análisis políticos en la historia de la humanidad. Leer la *Política*, la *Constitución de Atenas* y la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles es asistir a ese nacimiento, y en él ocupa un lugar central el fundador de la Academia. La mirada genial de Platón, una de las mentes más brillantes de la humanidad, es más intuitiva que la de Aristóteles, pero su misma grandeza le impide alcanzar la coherencia final en el discurso de su mejor discípulo. La preocupación ética y política es dominante en Platón, basta leer los diálogos *Fedro* o *El banquete* que sólo se ven superados por la *República*, lugar en el que un lector de esta época puede encontrar multitud de problemas actuales planteados con singular agudeza.

Platón trató de reformular en términos socráticos el ideal de la *pólis* desde un profundo desengaño de la realidad política ateniense, y manifestó su decisión de reponer teóricamente el ideal que vio imposible en la práctica. Y así, su filosofía política fue formulada con plenitud en la *República*. Este ideal se expuso de manera radical: la virtud se alcanza mediante el conocimiento, y éste exige una disciplina de aprendizaje que sólo los filósofos pueden alcanzar. Por tanto, es a ellos a quienes corresponde dirigir la ciudad e incluso decidir cómo ha de ser ésta. Platón buscó lo que era la ciudad en sí, su esencia, no sus posibilidades concretas de realización, ni siquiera sus condiciones empíricas. Pero la *Repúbli-*

---

[5] JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, I, 1, 15-16.
[6] Cfr. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*, II, 2, 38.

ca es mucho más que un tratado político: es un tratado educativo acerca de cómo ha de ser la sociedad y la vida humana, es un intento de convertir la política en ciencia, en análisis de una realidad que afecta profundamente al hombre, una investigación basada en la esencia de la justicia.

Sin embargo, Platón advirtió muy pronto que la realidad estaba muy alejada de un ideal tan riguroso: en el *Político* y en las *Leyes* mitigó ese rigor y contempló los problemas políticos teóricos y reales desde una perspectiva práctica de aplicabilidad y gobernabilidad, pero sin renunciar a sus principios. El modo de explicar el tránsito que va desde la *República* a las *Leyes* muestra siempre hasta dónde ha entendido a Platón aquél que lleva a cabo un intento semejante. Baste señalar que Aristóteles tomó como punto de referencia las *Leyes*, más que la *República* para criticar las ideas de su maestro, y con cierto resabio amargo hacia quien durante veinte años le enseñó filosofía[7].

Con Platón, a pesar de las críticas, surgió una nueva forma de enfrentarse con los problemas políticos. Se da lo que se podría denominar una auténtica filosofía política tomando como punto de partida un análisis de la realidad histórica que producía por igual rechazo y repugnancia. Esto es, una reflexión sobre los principios políticos básicos con miras a un conocimiento auténtico de los asuntos que afectan al hombre en sociedad. La filosofía se ocupa de la acción política en tanto que encaminada a la conservación o al cambio. Este fue el programa de Platón. Se cambia con la intención de actualizar lo mejor, por consiguiente, la acción política deriva de nuestro conocimiento de lo mejor y de lo peor, es decir, implica un pensamiento sobre el bien, la justicia, la igualdad, que son los principios sobre los se asienta la ciudad. El análisis político aparece cuando dicho conocimiento del bien, se intenta elevar a un nivel más alto que la simple opinión[8].

La reflexión y el análisis sobre los problemas políticos tuvo una larga tradición en Grecia, cuya grandeza, como se ha dicho, estriba en la vivacidad y la proximidad a la experiencia, en la capacidad crítica y constructiva, en el interés constante y repetido por conseguir el régimen político mejor, el más estable, el más justo y ordenado al bien común. Por eso, «la pregunta por el estado mejor no significa abrir la puerta la fantasía, sino un esfuerzo por lograr una imagen todo lo clara posible sobre la esencia interna del estado griego»[9].

Ahora bien, en el momento de mayor gravedad de la crisis, no existía una teoría política suficiente para remontarla. Esto explica la intensa preocupación que recorre toda la obra de Platón y la detenida investigación de Aristóteles. Este último vio como existía un vacío, cuando escribió al final de la *Etica a Nicómaco*: «[...] así pues, ya que nuestros antecesores han dejado sin explorar el campo de la legislación, será quizá mejor que nosotros lo examinemos y, en general, lo referente a la forma de gobierno, a fin de perfeccionar, en la medida de lo posible, la

---

[7] Werner JAEGER, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, FCE, México/Madrid, 1983, p. 330.

[8] Véase Leo STRAUSS, *¿Qué es filosofía política?*, Guadarrama, Madrid, 1970, pp. 11-14.

[9] Bernhard KNAUSS, *La Pólis. Individuo y estado en la Grecia clásica*, Aguilar, Madrid, 1979, p. 263.

filosofía de las cosas humanas. Y así, primeramente, si nuestros antepasados han tratado bien parcialmente alguna cuestión, intentaremos examinarla; después reuniendo todas las formas de gobierno procuraremos ver qué cosas salvan y qué cosas pierden a las ciudades, y cuáles a cada clase de constituciones, y por qué causas unas son bien gobernadas y otras no. Examinadas estas cosas, quizá podamos ver con más facilidad cuál es la mejor forma de gobierno, cómo ha de ser ordenada cada una y de qué leyes y costumbres se ha de servir»[10]. Este texto pone de relieve lo que se ha dicho, faltaba de pensamiento y análisis políticos dirigidos a justificar y fundamentar la acción humana sobre los asuntos que atañen a la comunidad en tiempos de Aristóteles. Este pensamiento no podía ser una especulación idealista en busca de una utopía, esto había demostrado su inviabilidad, sino que debía proceder de la experiencia. El esfuerzo en esta dirección se refleja en la paciente recopilación de constituciones, un total de ciento cincuenta y ocho, de las que sólo ha quedado la *Constitución de Atenas*[11], con el fin de realizar un análisis de la realidad social con una visión global de los problemas.

Así pues, la entrada en escena de la filosofía en este orden de cuestiones es fruto de una larga maduración hecha posible, en gran parte, por el escándalo de una situación de decadencia en la que el hombre griego pierde sus viejas convicciones y apela a factores dinámicos que destruyen el equilibrio entre el *polítes*, la *pólis* y la *politeía*. La reconstrucción de dicho equilibrio es el propósito central tanto de Platón como de Aristóteles. Aunque los modelos armónicos de ambos pensadores son diferentes, hay entre ellos rasgos comunes.

La tesis más importante contra la que reaccionaron tanto Platón, como Aristóteles, es la defensa del derecho del más fuerte representado por Trasímaco[12] como personaje en la discusión sobre la justicia que llena todo el libro I de la *República*. El sofista resiste todos los argumentos de Sócrates, dejando en el aire e incontestada la fuerza de un razonamiento enseguida retomado —al comienzo del libro II— por Glaucón y Adimanto, que tratan de explicar a Sócrates el alcance de esta opinión: la justicia es «la conveniencia del más fuerte»[13].

Las ideas de Trasímaco levantaron con inusitada fuerza una objeción universal contra cualquiera filosofía política: la respuesta a la pregunta fundamental que ha recorrido, y sigue recorriendo y animando, toda reflexión sobre los problemas políticos: ¿cuál es la mejor ciudad o sociedad? Es la que realmente existe, y en ella, no hay que engañarse, rige la ley del más fuerte.

Esta respuesta supone aceptar el actual estado de cosas como el único posible. Dicho con otras palabras, la sociedad es mala, el mal arrasa la ciudad. Por tanto, en rigor, Trasímaco no hace filosofía política, sencillamente actúa buscando su

---

[10] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1181b, 12-25.

[11] El papiro que la contiene fue hallado en Egipto por Sir Frederic G. Kenyon y fue publicado en 1891.

[12] Un sofista conocido en Atenas desde el año 427 a.C. y del que no se conservan obras escritas, sino sólo algunos testimonios. Es un personaje que irrumpe violentamente en la discusión; véase PLATÓN, *República*, 336b. Para más información, véase Salvador RUS RUFINO y Joaquín E. MEABE, *Justicia, Derecho y Fuerza*, Tecnos, Madrid, 2001.

[13] PLATÓN, *República*, 338c.

propio provecho porque para él la única lógica válida es la lucha por el poder y después justifica su conducta.

El planteamiento de Trasímaco lleva a la descalificación del ciudadano justo porque le va en todo peor que al injusto. Así, por ejemplo, mientras el primero se empobrece con los cargos públicos, el segundo se lucra al salir de ellos. Al injusto no le importan los medios que debe usar para imponer su opinión y vencer en una discusión. El justo mira en mucho los medios, y por esta razón siempre sale mal parado en todas las discusiones, con el consiguiente desprestigio. Los hombres justos no sirven para la vida política[14].

Estas opiniones son presentadas, con variantes, por Platón en el *Gorgias* en boca de otro personaje, Calicles. Sus tesis son muy radicales, están también en la línea del derecho del más fuerte. Si Calicles fue o no un personaje real es algo que no interesa ahora. Calicles es ambicioso, desmedido, temerario y desprecia la democracia. Su postura es radicalmente vitalista, y concede la primacía a lo natural entendido como el dominio del fuerte sobre el débil, la abolición de las normas legales y la supresión de la filosofía[15].

Trasímaco y Calicles son completamente invulnerables a las sutiles argumentaciones de Sócrates. No es posible convencerlos, porque practican lo que defienden y viven como piensan, uno como maestro y el otro como discípulo. Trasímaco y Calicles nos presentan, de modo distinto, la conducta que obedece a la lógica del egoísmo, del poder sin límites y de la fuerza desatada. Glaucón y Adimanto nos presentan, explícitamente, los argumentos de Maquiavelo, Hobbes y Nietzsche: la ciudad es mala, pero hay que medrar en y con ella.

Una vez hecha la pregunta fundamental, la filosofía y el análisis político que se tenga dependerían entonces de la postura que se tomara ante esta realidad empíricamente comprobada: el mal arrasa a la ciudad. ¿Es esta la mejor ciudad? En absoluto, pero ¿es que cabe una ciudad mejor que ésta? ¿Es posible conjurar la lógica del individualismo, la ley del más fuerte? ¿Es posible la justicia, y en general, la virtud? ¿Trae cuenta ser bueno? ¿Contribuye eso a que las cosas mejoren? Toda la República es un intento de superar el confuso modo en que termina el libro I, cuando Sócrates dice a Trasímaco: «No sé lo que es ser justo. Apenas conozco si es una virtud o no, y si el que la posee es feliz o no»[16]. Toda filosofía política, en el fondo, podría ser vista como un intento de responder a Trasímaco y de neutralizar a Calicles.

Aristóteles se enfrentó a ellos e intentó de una forma racional quitarles la razón. Platón con su genial intuición ha visto que la ciudad está llena de «trasímacos» y de «calícles» y que ante ellos no vale dejar hacer, sino que hay que actuar con razones y mostrar dialécticamente que ellos no son la ciudad, sino la escoria de la misma.

Los hechos históricos nos muestran de qué modo existió la *pólis*. Pero su formulación filosófica se efectuó cuando estaba en declive su hegemonía exte-

---

[14] Cfr. PLATÓN, *República*, 343c-d y 344c.
[15] PLATÓN, *Gorgias*, 492a-c.
[16] PLATÓN, *República*, 345b.

rior, y cuando en el interior había sido utilizada en su provecho personal por políticos ambiciosos. En realidad, la *pólis* nunca llegó a existir en estado puro, sino que estuvo ligada a personalidades que la hicieron brillar, como Pericles, o que la hundieron, como Alcibíades.

Esta fue la atmósfera histórica e intelectual en la que Aristóteles vivió y se encontró cuando se propuso restaurar el prestigio de la filosofía, un pensamiento y un análisis profundos sobre la política. Este ideal se fundamenta en un principio claro: la restauración de la razón práctica aplicada a los asuntos humanos.

El principio, si se puede hablar así, que anima a Aristóteles a introducirse en el estudio de las constituciones y regímenes políticos, formas de estado y gobierno es intentar superar el vértigo de Platón buscando la seguridad de los regímenes políticos, que es en definitiva la de la propia *pólis*, de la comunidad política humana. Es un tema crucial que recorre toda la *Política* y se ilustra en la *Constitución de Atenas* y constituyó una de sus máximas preocupaciones. Aristóteles vivió en una encrucijada histórica entre el recuerdo sentido de la *pólis*, el desarrollo, la constitución y la final amortización y disolución del imperio alejandrino. En su mente se decantó la inseguridad de la vida en las ciudades. Comprobó en la existencia histórica una inestabilidad endémica que afectaba a todas las constituciones políticas. Experimentó cómo las revoluciones y las disensiones no resuelven los problemas, más bien los agravan y constituyen una amenaza continua para el ideal de bien vivir, e incluso a la más simple forma de convivencia ciudadana. Esta inseguridad de los regímenes políticos y de las ciudades vuelve precaria la convivencia. Así pues, para Aristóteles lo primero no es buscar el régimen ideal, ni siquiera hacer mejor los entonces posibles, sino algo más modesto: la seguridad, es decir, que un régimen una vez establecido tenga posibilidades de seguir existiendo y la constitución y sus leyes sean obedecidas y actúen de forma efectiva. Lo que concluyó Aristóteles es que el propósito era irrealizable en los regímenes simples, pues este tipo de constituciones albergan la semilla de la corrupción: en ellas no existe un control efectivo del poder, y tampoco solucionaban los problemas políticos que la época tenía planteados. Aristóteles en la *Política* trató de buscar un régimen político funcional, viable, en la realidad histórica del siglo IV a.C. analizando las experiencias históricas que le tocaron vivir, o aquellas que aprendió de su capacidad de estudio y observación.

III. ¿POR QUÉ LA COMUNIDAD POLÍTICA Y NO EL CAOS?

Para un griego explicar la existencia de la comunidad política podría ser una tarea excesivamente simple o complicada. En el primer caso bastaba con recurrir al relato mítico y la existencia de un ser que solucionara los problemas y pusiera al hombre al lado de otros hombres para vivir juntos. Es el caso, por ejemplo, del mito del *Protágoras* en el que la intervención divina evita que los hombre sucumban ante la fuerza de las bestias que amenazaban su existencia sobre la tierra. Y como se olvidaron cuando los crearon de dotarlos con principios mo-

rales y jurídicos que permitieran vivir unos con otros, entonces, generosamente, en una segunda oportunidad, se los infunden para que no se maten entre ellos[17]. El modelo ejemplarista funciona y explica qué ha sucedido con los hombres.

Pero la tarea puede ser ardua. Esto fue lo que se planteó Aristóteles: intentar por todos los medios conseguir explicar cómo el ser y el destino del hombre se cifran como objetivo final convivir políticamente y socialmente con otros seres humanos y no convertirse en un mero elemento agregado de un conjunto más amplio de ser humanos que forman la comunidad política. La explicación está en la misma dinámica de las cosas y del ser humano. En este sentido, es importantísimo el reto que el mismo Aristóteles se propuso: tras afirmar la naturalidad de la *pólis* y la sociabilidad humana, busca cuál es la mejor ciudad, la comunidad política más adaptada al modo de ser del hombre[18]. Me parece que esta cuestión, profundamente filosófica, pero fruto de un riguroso análisis político de la realidad que le circunda, es radical, esto es, suscita muchas otras relacionadas con la calidad de vida de los ciudadanos que viven en comunidad. Son éstas las preguntas a las que Aristóteles va respondiendo y desgranando en su obra con más o menos acierto. La *Política* fue escrita para contestar a estas cuestiones y, en cambio, la *Constitución de Atenas* junto con la completa recopilación de constituciones políticas de diversas ciudades y comunidades fue utilizada para ilustrar la realización histórica y social de estas ideas. La lectura de esta obra, nos puede llevar a plantearnos una cuestión esencial.

La pregunta fundamental que se hace Aristóteles en su análisis político es: ¿Qué vida merece la pena vivir? La *Política* de Aristóteles es, fundamentalmente aunque no exclusivamente, una teoría de la vida humana y sobre las condiciones en que ésta se desarrolla y, se debe desarrollar. Esto es mucho más que una política, es una ética, una sociología, una antropología, una filosofía de la vida real y concreta, un modelo para la formación y modelación de la vivencia humana intensa. Por eso, el primer equívoco que debemos desterrar enérgicamente es el de que la lectura de esta obra sea un conjunto de asuntos políticos, en el sentido en el que nosotros lo entendemos actualmente. Lo que Aristóteles nos enseña es que es necesario reflexionar sobre las condiciones de la vida humana. Por eso estamos ante una obra que nos da una visión del hombre y de la sociedad, con sus claroscuros: aciertos y errores, proyectos y frustraciones.

La *Política* y otros escritos políticos nos presentan una teoría general de la ciudad, o de la comunidad política, o de la sociedad, como se prefiera. Se trata de una reflexión sobre el modo en que nosotros mismos hemos organizado nuestra convivencia, y, en definitiva, de un planteamiento teórico unificador sobre los asuntos humanos que acontecen en la ciudad, y que afectan a todos los que en ella viven. Pero también es una elucidación sobre los supuestos en los que se asienta. Esa convivencia es algo mucho más complejo que la ciudad (*pólis*) griega, y ha de ser recogida y pensada en una filosofía social o filoso-

---

[17] PLATÓN, *Protágoras*, 320d-321d.

[18] Véase Jürgen SPRUTE, «Aristotle and the Natural Character of the Pólis», en Salvador RUS RUFINO (ed.), *Aristóteles. El pensamiento político y jurídico*, Universidades de León y Sevilla, León/Sevilla, 1999, pp. 17-32.

fía de la ciudad que recoja toda su rica pluralidad de elementos. Esta teoría general debería ser planteada desde una altura similar a la que Aristóteles alcanzó, como ya se ha dicho: nada mejor que utilizar su punto de llegada como para nosotros de partida.

Por tanto, necesitamos reivindicar todos los escritos políticos de Aristóteles con la misma fuerza que su *Ética*, porque no puede darse ésta sin aquella. Dicho de otro modo: un enfoque eticista del hombre olvida su dimensión política. De este modo, la teoría general de la ciudad que intenta desarrollar es precisamente una reflexión unificada de ética y política. Esta unificación transmuta considerablemente a una y otra: la ética deja entonces de ser una disciplina que lucha desesperadamente por establecer unas condiciones subjetivas de posibilidad de valores estables, que permitan alcanzar bienes, normas y virtudes significantes para el hombre, frente a las objeciones de Trasímaco, de los *bon vivants* en general, los individualistas.

La teoría política, por su parte, dejaría de ser una reflexión, interesante sólo para unos pocos, acerca de los límites de la democracia y la teoría del poder y de los poderes. Si la ética no se politiza, nunca estará bien asentada ni podrá enfrentarse a los problemas de la ciudad, pues allí es donde se da, en mayor medida, el bien y el mal morales[19]: la extensión de la ética de la *pólis* es, en sí misma, lo que constituye la filosofía política. No entender esto, es condenarse a una moral descomprometida y débil, desconcertada ante el individualismo y el modo actual de entender la libertad. Sin compromiso político, en el sentido genuino de la palabra, la ética deviene en un problema de conciencia o un debate teórico. Preguntarnos por qué ha desaparecido el compromiso político de la moral forma parte ya una teoría general de la ciudad y del estado. Para proponerla es imprescindible proceder al análisis de la realidad política desde una perspectiva histórica.

1. Dimensión histórica del análisis político

Para Aristóteles la historia se escribe desde el presente intentando explicar la estructura y el desarrollo de un pasado peculiar[20]. La historia atiende sobre todo al ámbito de las relaciones internas entre grupos humanos en una sociedad determinada. Pero también se ocupa de las relaciones y de las conexiones entre las comunidades políticas. La peculiaridad es que la historia tiene como centro los proyectos, las acciones, la vida de los hombres que son sus protagonistas y

---

[19] Tesis que defiende el mismo Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094b 8.

[20] Véanse, por ejemplo, Renate Zoepffel, *Historia und Geschichte*, Winter, Heidelberg, 1975; James Day y Mortimer Chambers, *Aristotle's History of Athenian Democracy*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles, 1962; Raymond Weil, *Aristote et l'histoire. Essai sur la «Politique»*, Klincksieck, París, 1960; Hermann Doergens, *Aristoteles oder über das Gesetz der Geschichte*, s.e., Leipzig, 1872, 2 vols.; Hermann A. Fechner, *Über den Gerechtigkeitsbegriff des Aristoteles. Ein Beitrag zur Geschichte der alten Philosophie*, Verlag on Heindrich Matthes, Leipzig, 1855.

en el ámbito político, los que deciden qué tipo de sociedad, forma de estado y de gobierno desean establecer.

El relato histórico de Aristóteles no es igual ni tiene la misma intención que los grandes historiadores anteriores a él Heródoto y Tucídides. Aristóteles reseñará, citará ejemplos más o menos extensos, breves referencias a experiencias del pasado, o a lo sumo opiniones sobre alguna actuación de algún personaje o pueblo. Un relato completo y detallado del pasado —Heródoto— o del presente —Tucídides— nunca se encontrará en ninguna de las obras de Aristóteles. No obstante la historia sirve para narrar o ejemplificar un *terminus*, la evolución de las sociedades humanas intentando superar los límites locales, o la circunstancia concreta en la que sucede.

Es importante subrayar que la historia se compone tanto de datos recogidos en una tradición oral, como de fuentes escritas, y trata de explicar las causas y los hechos históricos, el establecimiento y el desarrollo de una constitución y la extinción de una forma de estado y de gobierno, de una sociedad. También ofrece una explicación de por qué griegos y persas se enfrentaron, o por qué se produjo la guerra entre Esparta y Atenas. La historia pretende en este caso ser la clave para entender las razones profundas que originaron estos hechos. Finalmente, para Aristóteles la historia trasciende las fronteras de lo local, lo nacional y toma ejemplos de todo el mundo, siempre que sucedan dentro de una cronología conocida.

Esto es lo que vamos a analizar en cada una de las obras citadas, *La constitución de Atenas* y la *Política*, ambas obras son muy diferentes. En la primera, trata de mostrar la evolución temporal interna de las formas políticas históricas de Atenas, se puede afirmar que es un tratado con alto valor y contenido analítico e histórico. En la segunda, realizó una reflexión sobre los principios de la política sin estar sujeto a un lugar y a una época histórica, aunque los datos fácticos juegan un papel fundamental. Este texto pertenece al grupo de las obras destinadas a los oyentes que acudían a escuchar y discutir cuestiones y temas de diversa naturaleza en el Liceo, pero no formaban parte de él. Al estar continuamente enriqueciéndose este texto está lleno de repeticiones, paréntesis, digresiones, lagunas. El libro que nos ha llegado trata de los presupuestos generales de la vida en la comunidad, de la crítica de los proyectos teóricos del estado compuestos por sus predecesores, de la teoría general de las constituciones, de la realidad histórica de la vida política, de las causas de las revoluciones y medios para prevenirlas, terminando con una descripción del estado mejor y de la educación del ciudadano. En suma, trató dos aspectos opuestos. Por un lado, la ciencia política cuyo fin es la construcción de la ciudad ideal que se va a diseñar tomando como punto de referencia el análisis y los datos extraídos de la colección de constituciones políticas recopiladas por Aristóteles. Es decir, lo ideal se basa en lo real e histórico, actitud que corresponde al método positivo y científico de observación que Aristóteles desarrolló en el Liceo. De otra, el estudio analítico de la realidad tal como aparece ante la mirada del observador, de ahí que la historia ocupe un lugar preeminente como forma de explicar el presente que comparece la mirada del

espectador. Se explica cómo son las constituciones de las ciudades con sus patologías, errores, aciertos y medios para conservarse.

2. La *Constitución de Atenas*

La *Constitución de Atenas* es el único texto que nos queda de un ambicioso proyecto que Aristóteles y sus discípulos desarrollaron. En él trataron de ofrecer una recopilación histórica, jurídica y política de todas las formas de estado y gobierno conocidas, que hubieran estado o que estuvieran vigentes en cualquier territorio conocido. No cabe duda que el proceso de conquista de Alejandro Magno fue fundamental para ir recopilando textos legales y políticos de las tierras sometidas. En esta obra se recoge de forma clara y ordenada la historia política de Atenas desde sus orígenes hasta la época de Aristóteles. Se estudian aspectos particulares que buscan ofrecer al lector un conocimiento objetivo fruto de la investigación. Era el ideal que había proclamado y desarrollado la historiografía jonia que Aristóteles recuperó. El autor describió el pasado que se compara con el presente que vive. Y es de suponer que esta fue la misma estructura de todas las demás constituciones perdidas que formaban parte de la primera gran enciclopedia política de la historia.

La obra está divida en dos partes que se complementan. La primera se concentra en la exposición histórica de la evolución del régimen político de Atenas desde la época anterior a Solón hasta el año 403 a.C., el arcontado de Euclides, que restauró la democracia. En esta parte expuso los doce cambios de regímenes que se produjeron en Atenas durante este período de tiempo cuyo resumen es el siguiente:

1. Los cambios originados con la llegada y establecimiento de Ión.
2. La constitución política en los tiempos de Teseo.
3. La reforma de Dracón.
4. La constitución de Solón[21].
5. La tiranía de Pisístrato y sus hijos.
6. Las reformas democráticas de Clístenes.
7. La supremacía del Areópago.
8. La restauración y el desarrollo de la democracia: las reformas de Efialtes y el gobierno de Pericles.
9. La revolución de los Cuatrocientos.
10. El gobierno de los Cinco Mil.
11. El gobierno de los Treinta y de los Diez Tiranos.
12. Restauración de la democracia con Euclides.

Como se ve Aristóteles desarrolló toda la historia de Atenas según la evolución de las constituciones políticas, lo que permite a lo largo del libro ofrecer opiniones

[21] Aristóteles escribió un tratado en cinco libros titulado *Sobre las leyes de Solón*, hoy perdido.

sobre las distintas formas de estado y de gobierno. Para escribir esta parte del texto Aristóteles se apoyó fundamentalmente, aunque no exclusivamente, en dos tipos de fuentes. De un lado, los documentos originales escritos conservados en los archivos estatales que los magistrados —prítanos— depositaban allí después de terminar su mandato. De otro, los textos de los historiadores anteriores, cita sólo nominalmente a Heródoto y Solón, pero en el texto aparecen referencias a Tucídides y Jenofonte. Utiliza las obras de Éforo, Androción, Helánico y otros autores de historias locales que se conocen con el nombre de Atidógrafos. Y también recoge algunas tradiciones orales. Tampoco desdeña los datos arqueológicos: las tablas giratorias de Solón, las monedas, las inscripciones, etc.

La segunda parte, una vez expuesta la evolución histórica de Atenas se concentra en lo propio del libro: la forma de estado y de gobierno, la organización política y administrativa de la ciudad en su tiempo. En esta parte ofrece un panorama completo de las instituciones de derecho positivo de la Atenas de siglo IV muy valioso, como mostraron con claridad U. Willamowitz[22] y G. Glotz[23]. Gracias al relato de Aristóteles se conoce con detalle instituciones como la efebía, la estructura de las magistraturas, la designación de los responsables políticos mediante sorteo y elección, los sueldos, la composición y el funcionamiento de los tribunales. Aristóteles utilizó fuentes de primera mano que describían con precisión, por ejemplo, cómo actuaban los tribunales y al tratar de aspectos como las cajas, las urnas, los bastones, los tableros, las tabillas, las salas y las letras[24]. Esto nos muestra que Aristóteles tuvo interés por buscar en los archivos los datos, los textos, los testimonios, las fuentes legales y los documentos históricos más precisos y aceptados, para componer su historia de la Constitución de Atenas. Y es de suponer que también utilizó la misma técnica con todas las demás constituciones que se perdieron, pero por las noticias que nos ofrece en la *Política* podemos deducir que también se había preocupado de conocer la historia y el desarrollo de esas ciudades, algunas de ellas fuera del ámbito griego, por ejemplo, el análisis y el desarrollo de Cartago.

La constitución de Atenas muestra los tipos de constitución históricas sobre las que se teoriza en la *Política*. El régimen mixto —*politeía*— era la constitución de Dracón. La democracia la instaurada en las reformas de Solón y Clístenes en Atenas. La monarquía la de reyes como Codro e Ión. La tiranía la de Pisístrato e Hipias. La aristocracia es el régimen que se establece en la hegemonía del Areópago. Y la oligarquía fue el régimen establecido por los Treinta Tiranos.

3. La *Política*

La *Política* es una obra totalmente distinta a la *Constitución de Atenas*, pero ambas se complementan. La investigación experimental, el rastreo y uso de documentos y testimonios históricos, cede el paso a otra dimensión: al desa-

---

[22] Ulrich Willamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, 2 vols., Weidmann, Berlín, 1893.

[23] Gustave Glotz, *La cité Grecque*, Michel, París, 1953.

[24] Véase Georges Mahieu y Bernard Haussollier, *Aristote. Constitution d'Athènes*, Les Belles Lettres, París, 1958, 5.ª ed., p. XXIX.

rrollo y al análisis teórico, filosófico, político de unas ideas y de los principios que se muestran en la experiencia y el conocimiento histórico. De este modo, lo que en la *Constitución de Atenas* era fundamental, la base documental histórica, en la *Política* pasa a ser secundario, pero muy importante a la hora de argumentar la rectitud o la desviación de un régimen político, el éxito o el fracaso de un gobernante o de una forma de gobierno. La historia que es el hilo conductor de la evolución política de Atenas, ahora se convierte en el argumento para entender las ideas y los principios que actuaron en la historia dando lugar a la ciudad, y a las formas de estado y de gobierno que se establecen en ella a lo largo del tiempo, que son diferentes y están sujetas a una evolución.

Intentaré mostrar que la historia funciona como elemento fundamental, primero, en la constitución de la ciudad (*pólis*)[25], la forma de convivencia más perfecta, que a su vez es producto de un desarrollo histórico que modula la naturaleza social del hombre. Segundo, que las sucesivas formas de organización política tienen que ver con la evolución histórica de los pueblos en su continua búsqueda de nuevos y más perfectos regímenes políticos. Y, tercero, que esa evolución es imparable, necesaria y es, además, un proceso de perfeccionamiento y madurez de las mismas formas políticas.

IV. ANÁLISIS DE LA EVOLUCIÓN DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

En el libro I, capítulo 2, de la *Política* Aristóteles expuso su forma de entender la evolución de las sociedades humanas desde la más pequeña, simple, natural y fundamental, la familia, a la más compleja, la ciudad. Este proceso tiene un eslabón intermedio: la aldea que aparece definida como la suma de varias familias.

La familia, primera forma de agrupación social de los hombres, tiene dos fines propios y básicos. De un lado, procurar los medios para la crianza de sus miembros. De otro, proporcionar posibilidades de desarrollo de los mismos en todos los sentidos, sobre todo, en el social. La consecución de ambos fines determinará la felicidad y la estabilidad de los familiares, es decir, el cumplir con el ideal de bien vivir en esta primera sociedad. Lo cual implica que para pasar de un estadio a otro, de la familia a la aldea, y de ésta a la ciudad se necesita que cada comunidad política cumpla con las exigencias del modo de ser del hombre, y realice plenamente todas y cada una de las funciones para las que se constituye.

En la familia aparecen tres tipos de relaciones o emparejamientos básicos: esposo/esposa; amo/esclavo y padre/hijo. Cada uno para existir necesita de los otros, cada pareja subsiste porque se dan los dos elementos al mismo tiempo,

---

[25] La traducción de la palabra griega *pólis* por ciudad no expresa con exactitud todo su contenido semántico y todo su ámbito referencial, pero por razones expositivas será mejor usar este término y no otro.

simultáneamente, lo cual implica una tendencia a la preservación y a allegar medios para que se mantenga la relación.

La familia es fundamental en el desarrollo de la vida griega. Pero también es esencial en el pensamiento político, ético y social de Aristóteles[26]. La familia tiene un jefe —padre o cabeza de familia— que está en el vértice de la organización, de él depende el desarrollo físico, material y espiritual, la buena salud y, también, la socialización de todos los miembros de la unidad familiar. Es decir, sobre él pesa la responsabilidad de toda la organización y es quien establece las relaciones internas con los otros tres elementos de la familia: hombre/mujer, padre/hijo y amo/esclavo. Una de las funciones más importantes del padre de familia es su habilidad para incrementar el patrimonio familiar, esto es, buscar los medios necesarios para conseguir los bienes que satisfagan las necesidades crecientes de la unidad familiar.

Aristóteles después de la familia, se ocupa del estudio sobre las comunidades políticas más complejas, la aldea y la *pólis*. Su planteamiento intenta distinguir entre las asociaciones con un poder fuerte, por ejemplo, una comunidad política organizada, de las que son asociaciones con un poder menos intenso, más diluido. Las formas de soberanía implican necesariamente diferentes reglas, leyes y formas de relación intersubjetivas.

En el comienzo mismo de la *Política* Aristóteles escribió sobre la asociación —*koinonía*— en el sentido de una agrupación de hombres libres unidos por algo en común: la amistad manifestada mediante un acuerdo que permite la distribución justa —no necesariamente igual— entre ellos de los beneficios que se consiguen al estar asociados[27]. El paso histórico siguiente que se puede llegar a dar o no, depende de las circunstancias, es que un legislador bueno establezca una organización jurídica y política que permita al estado, o a la aldea, o a la tribu, o a cualquier asociación humana, conseguir el ideal político: la vida buena o excelente y la felicidad que es indisoluble de la vida en comunidad[28].

La aproximación histórica muestra la evolución antropológica de las formas de organización de los hombres, que revela que la ciudad es el fin necesario del desarrollo político humano, y que ella es natural, inevitable y la única forma plena de la vida política[29]. La evolución social pone de relieve la historia de una comunidad concreta y, también, la evolución política del hombre que desemboca necesariamente en la plenitud de la vida social en común que es la *pólis*[30]. Esta transformación social interna se produce en el tiempo, en la historia y exi-

---

[26] Véase *Política*, en el libro I, todo el capítulo XII (1259a 37-1259b 17), y *Ética a Nicómaco*, 1160b 22 ss.

[27] Véanse, por ejemplo, los pasajes de la *Política* 1280a 25 ss., 1281a 2-10, 1295b 23-25, 1328a 21 ss.; *Ética Eudemia*, 1291b 13-24; *Ética a Nicómaco*, 1161a 30-1161b 15, 1132b 31-34, 1133a 16-25.

[28] Véase ARISTÓTELES, *Política,* 1325a 7-10, y *Ética a Nicómaco*, 1129b 17-19.

[29] Nicholas F. JONES, *Rural Athens under the Democracy*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2004, p. 51.

[30] Véase Walter KULLMANN, «Der Mensch als politisches Lebenwesen bei Aristoteles», *Hermes*, 108 (1980), pp. 419-443, especialmente 421-429 y 441-443.

ge ser analizada para no caer en las desviaciones que la precedieron, aunque sea difícil de evitar.

La apuesta de Aristóteles está dentro de una tradición que, por ejemplo Platón[31], admitió la existencia de un progreso histórico, tecnológico, moral, social, político y legal desde un estado salvaje a una vida civilizada, que llega a transformarse en un estado organizado. La historia para Aristóteles, en este punto, es un relato esquemático que exige tres pasos y va de la familia a la aldea, y de ésta a la ciudad. A veces se da excesiva importancia al primero y al último, pero se olvida que los extremos están unidos por un paso intermedio que es necesario para alcanzar el fin, llegar a completar el proceso. Es un patrón secuencial de desarrollo, una pauta que se deduce tanto de la literatura, fundamentalmente de los relatos míticos, como de la historia y, más en concreto, de la visión de conjunto que ofrecían la colección de 158 constituciones políticas y, también, de las ideas que Platón había expuesto con anterioridad[32].

Cuando Aristóteles alude a la aldea es algo «misterioso». La cita de pasada, brevemente, y siempre de forma ambigua. La aldea puede considerarse como el desarrollo natural de la familia que tiende a unirse con otras familias, o de varias ramas de una misma familia que se han desarrollado en el tiempo y buscan por cualquier medio su conservación, su protección, su ayuda mutua, su perdurabilidad. Sin embargo, para otros autores la aldea no es una asociación política, sino una forma de organizarse prepolítica, porque los que viven en ellas tienen pocos intereses comunes, que no van más allá de la satisfacción de las necesidades físicas diarias, y además viven dispersos. Es decir, el fin de la aldea es la perpetuación de la especie, y no desarrollar un tipo de asociación política[33].

Para otros, la aldea es una forma, un tipo de comunidad política o de casa común que tiene su origen en varias casas que no pertenecen a la misma familia[34]. Sería el resultado del crecimiento demográfico natural de una familia, o bien de un grupo humano, lo mismo que la ciudad lo es de la aldea. Este crecimiento es provocado por los mismos miembros de la familia, al separarse de la casa paterna y formar la nueva que es la suya. Es un proceso natural, pero se desarrolla en un tiempo histórico[35] y culmina en la ciudad como realización completa y perfecta del mismo hombre, la familia y la aldea[36].

---

[31] Véase PLATÓN, *Protágoras*, 320c ss., especialmente 322b.

[32] En este sentido se puede ver PLATÓN, *República*, 369a ss.; *Protágoras*, 320c ss.; *Político*, 268d ss.; *Timeo*, 22a ss.; *Critón*, 109d-110a; *Leyes*, 676a ss., 713a-714b.

[33] Roger BOESCHE, *Theories of Tyranny. From Plato to Arendt*, Pennsylvania State University Press, Filadelfia, 1996, p. 56.

[34] Peter L. P. SIMPSON, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1998, pp. 4, 17, 20 y 21.

[35] John S. MCCLELLAND, *A History of Western Political Thought*, Routdledge, Londres, 1996, p. 62; Peter L. P. SIMPSON, en su traducción de Aristóteles *Politics of Aristotle*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1997, p. 10; Janet COLEMAN, *A History of Political Thought: from Ancient Greece to Early Christianity*, Blackwell, Oxford, 2000, pp. 124 y 143.

[36] Ernest BARKER, en *Aristotle Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1995, 42.ª reimp., pp. XI, 8, 319 y 349. Véase también Stephen EVERSON, *Aristotle: The Politics and the Constitution of Athens*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. XX, donde plantea que las formas de

Este proceso histórico se pone en marcha porque el hombre nunca puede ser totalmente autárquico, ni siquiera dentro de la misma familia ve satisfecha todas sus necesidades vitales, sociales y políticas. Si además quiere superar el nivel de subsistencia, de satisfacción de las exigencias vitales básicas y conseguir realizar el ideal de bien vivir llegando a tener una vida excelente[37], debe comenzar el proceso histórico, que a través de cada forma de organización culmine en la constitución de la *pólis*, que ofrece todas las posibilidades, y supera a las otras formas de asociación precedentes. La familia proporciona los medios para cubrir las necesidades diarias básicas y comenzar a socializarse. La aldea satisface otro tipo de exigencias vitales, y aumenta el círculo de relación social. La *pólis* es la culminación del proceso[38].

La aldea no puede ser como la *pólis* porque su fin no es realizar el ideal de bien vivir, sino que es un remedio a las limitaciones que la familia tiene para satisfacer las necesidades de sus miembros. La aldea satisfacer el deseo de vivir, pero no es el paso definitivo para llegar a una convivencia plena. Por tanto, la aldea aparece como una confluencia armónica de intereses humanos y familiares que tienen que concluir necesariamente en la *pólis*, porque la aldea debe tener las posibilidades y las condiciones necesarias para llegar a transformarse en ella, es una fase de la evolución histórica, social y política que, como se ha dicho, culmina en la *pólis*[39].

Pero ¿cuál es el vínculo, la sangre o el parentesco? Quizá la aldea congrega a varias familias porque no tiene como fin resolver las necesidades inmediatas, diarias, estas se solucionan en el seno de la familia. Su fin y su razón de ser es obtener un mayor grado de seguridad y mejores medios de defensa ante un ataque externo[40]. Pero también trata de satisfacer un número mayor de necesidades humanas mediante el intercambio de productos, el trueque. La familia, por sí misma, es una forma de comunidad suficiente para satisfacer las necesidades diarias básicas, pero es normal que se quiera asegurar la satisfacción de estas

---

asociación son el matrimonio y la esclavitud que forman la familia, y ésta es una forma de relación natural. Cuando la población se incrementa mediante la reproducción se constituye otro tipo de asociación, la aldea, que es la combinación simple de varias familias y que también se considera una forma de asociación natural que sirve para satisfacer las necesidades más perentorias de los hombres. El final del proceso de desarrollo social es el estado, la ciudad, que se construye cuando unas cuantas aldeas se unen en una comunidad completa y suficiente, más amplia y autosuficiente.

[37] ARISTÓTELES, *Política*, 1252b 30.

[38] Véase Stephen EVERSON, *Aristotle: The Politics and the Constitution of Athens*, cit., pp. XXIII-XXIV; William J. BOOTH, «Politics and Household: A Commentary on Aristotle's *Politics* Book One», *History of Political Thought* (1989), 2:2, pp. 203-226, donde afirma que la aldea es una organización demasiado pequeña para ofrecer los elementos necesarios para conseguir el ideal de vida excelente (p. 210).

[39] Véanse Nicholas F. JONES, *Rural Athens under the Democracy*, cit., pp. 84 y 269, y Alan HAWORTH, *Understanding the Political Philosophers. From Ancient to Modern Times*, Routledge, Londres, 2004, pp. 42 y 64.

[40] Thomas MARSHALL, *Aristotle's Theory of Conduct*, reimp. en Kessinger Publisher, Kila (Montana), 2004, p. 539: la aldea sirve para darse apoyo mutuo entre los individuos, y todas las familias contribuyen de diversa manera, por varios caminos, a la protección y al bienestar de cada uno. El texto original se publicó en T. Fisher Unwin, Londres, en 1906.

necesidades a lo largo del tiempo superando la premura de lo cotidiano. Por esta razón, las familias se reúnen para formar una aldea, pero la unión es finalista, tiene un propósito[41]. Así considerada, la aldea es una forma de continuación de la familia y tiene el mismo origen y los mismos fines: la generación y la preservación de los individuos. La aldea supera el día a día y permite que el hombre pueda proyectar y proyectarse más allá de lo diario porque establece unas relaciones más amplias y tiene más recursos que la familia. Es una forma de organización social que se asienta sobre el principio de la mutua interdependencia. En ella se produce por primera vez una cierta especialización y una división de funciones, del trabajo, de las ocupaciones, de las tareas que deben realizarse para establecer una comunidad política[42].

La evolución histórica y temporal de las relaciones humanas podría ser: el tratamiento despótico —esclavos—, aristocrático —mujer— y real —hijos—. Por eso, el cabeza de familia debe ceder algo de poder en beneficio de la comunidad. Entre la familia —donde se dan esas formas de relación— y la ciudad —donde se dan otras formas de ejercicio del poder— hay un paso intermedio, la aldea que sirve como transición, su función es ser puente entre dos instituciones sociales naturales. De ahí la ambigüedad de cómo aparece la aldea en los textos aristotélicos. No obstante hay que entender, siguiendo el razonamiento de Aristóteles, que la ciudad es el conjunto suficiente y autárquico de varias aldeas. Por otra parte, conviene señalar que los atenienses tenían como apellido el nombre de su propia aldea —*dêmos*—: Pericles, hijo de Jántipo, del *dêmos* de Colagos. De este modo, se olvidaban los apellidos que diferencian a los individuos. A partir de esta igualdad individual, Atenas constituyó una verdadera comunidad política que convirtió en la patria de todos sus ciudadanos en plenitud de derechos sin distinción de clases donde reinaba la igualdad que era calificada de justa y legal.

La pregunta que cabría hacerse es la siguiente: ¿es la ciudad una simple agregación de aldeas? ¿Cómo es posible que estructuras simples puedan generar otras más complejas?[43]. Muchos autores se han esforzado por explicar el carácter natural de la ciudad, algo que no es fácil, aunque para Aristóteles sea un axioma. El autor se emplea a fondo recurriendo a la evolución histórica de la sociedad. No obstante las primeras formas de asociación —la familia y la aldea— surgieron para satisfacer necesidades vitales físicas primarias[44]. Pero cuando se trata de conseguir la felicidad, el ideal de bien vivir, la autarquía económica y la independencia política[45] se necesita otra estructura social más complicada que garantice la efectiva vigencia de esas exigencias humanas.

---

[41] Abraham EDEL, *Aristotle and His Philosophy*, Transactions Publishers, New Braunswick, 1996, p. 319; la aldea es como una familia extensa, amplia.

[42] Todd LOWRY, «Social Justice and Subsistence Economy. From Artistotle to Seventeenth Century Economics», en K. D. IRANI y Morris SILVER (eds.), *Social Justice in Ancient World*, Greenwood Publishing Group, Nueva York, 1995, p. 10.

[43] Véase ARISTÓTELES, *Política*, 1303a 25-28.

[44] Véase *Ética Eudemia*, 1242b 22-23, y *Ética a Nicómaco*, 1160a 8 ss.

[45] Véase ARISTÓTELES, *Política*, 1280b 15 ss., 1280b 31 ss., 1291a 22 ss., 1326b 2 ss., y *Ética a Nicómaco*, 1297b 14-16; Josiah OBER, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton University Press, Princeton, 1998, pp. 295-296.

¿Es este el carácter natural de la *pólis*? La respuesta es afirmativa, pero la ciudad es el final del proceso histórico de desarrollo del hombre como ser social más allá de su familia y conocidos inmediatos[46] en el que todos los pasos, los momentos, las sociedades, tienen en común que son naturales, pues cada una a su modo y con sus medios, satisface un tipo de exigencia del hombre dentro de un estado de su evolución como persona y ser social. No obstante, cada modo de asociación es un medio respecto a un fin más amplio y general. Al ser un medio-fin, o un fin medial, proporciona un marco general de evolución que abre las puertas a un desarrollo posterior, y posibilita la constitución de nuevas formas de organización y asociaciones que permiten satisfacer más exigencias humanas, que ofrecen más posibilidades a cada uno de sus miembros.

Podríamos decir que lo que diferencia a la aldea de la *pólis*, desde el punto de vista del análisis político, es el establecimiento y el desarrollo de un sistema jurídico y el sometimiento de los ciudadanos a él. Por tanto, el paso de la aldea a la *pólis* hay que entenderlo como un proceso temporal de maduración de las relaciones sociales que tienen su reflejo en unas normas que crean el orden legal y en un ordenamiento normativo. Las leyes tratan de reglar los problemas acuciantes que sufre la aldea y que ella misma no puede llegar a superar, y constituye un criterio objetivo para dirimir las controversias entre los ciudadanos.

V. ANÁLISIS DE LA EVOLUCIÓN DE LAS FORMAS DE GOBIERNO

Aristóteles estableció en la *Política* una distinción clásica de los regímenes políticos en dos series verticales de correspondencia paralela:

Rectas	*Desviadas*
Monarquía (realeza) Aristocracia *Politeía*	Tiranía Oligarquía Democracia, demagogia

La diferencia entre los tres rectos y los tres desviados es clara: «Cuando el uno (monarquía), la minoría (aristocracia) o la mayoría (*politeía* o república) gobiernan atendiendo al interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos; pero los que ejercen el mando atendiendo al interés particular de uno (tiranía), o de la minoría (oligarquía) o de la masa (democracia) son desviaciones»[47].

Por tanto, el criterio para distinguir las formas políticas y de gobierno rectas de las desviadas es que las primeras buscan y se guían por el interés común, las segundas por el particular de quien o quiénes gobiernan. Ahora bien, si todos estos regímenes son los *reales*, todos estarán lejos de la constitución política

[46] Véase ARISTÓTELES, *Física*, 194a 29.
[47] ARISTÓTELES, *Política*, 1279a 25-29.

ideal, a la cual procurarán acercarse: «En realidad todas son formas erróneas del régimen más recto, y en consecuencia se enumeran con las desviaciones»[48].

Esta afirmación de Aristóteles manifiesta su peculiar modo de pensar, que trata de plasmar una realidad polifacética, y no de expresarse con claridad conceptual indubitable y definitiva. Guiarse sólo por el interés común, y que ese interés sea la virtud, parece fuera del alcance de los mortales, pues no se da en las constituciones —*politéiai*— reales que no son buenas. En consecuencia la realidad política misma es una desviación del régimen mejor. De ahí que los regímenes rectos no suelan serlo *absolutamente*.

Lo interesante de Aristóteles, como ya intentó poner de relieve Platón[49], es su visión histórica del cambio político. La contingencia de los regímenes políticos está expresada con nitidez en la *Política* mediante una teoría general de las revoluciones y del cambio constitucional —*metabolé politeía*—, el resumen de esta última lo hace Aristóteles con estas palabras: «[...] eran monarquías al principio, porque es raro encontrar hombres que se distinguieran mucho por su virtud, especialmente entonces cuando habitan en ciudades pequeñas. Además designaban a los reyes por los servicios realizados, lo cual es obra de hombres buenos. Pero cuanto resultó que había muchos semejantes en virtud, ya no soportaban el gobierno de uno solo, sino que buscaban cierta comunidad y establecieron una constitución ciudadana. Después, al hacerse peores se enriquecían a expensas del tesoro público, y de ahí es razonable pensar surgieron las oligarquías, puesto que consideraron como honor las riquezas. De las oligarquías pasaron luego a las tiranías y de las tiranías a la democracia. Pues al reducir cada vez más el mínimo por su rigurosa codicia, hicieron más fuertes a la multitud hasta que se impuso y nació la democracia. Y después que las ciudades han llegado a ser mayores, tal vez no es fácil ya que surja un régimen distinto a la democracia»[50]. Así pues, los regímenes cambian de acuerdo con criterios diferentes de un fin invariable. Aunque ello no obligue a la renuncia definitiva del ideal político de los hombres, hay que calibrar con cuidado dicho cambio por su relevancia práctica.

Esta idea muestra que la elaboración teórica de la evolución y el cambio constitucional para Aristóteles tienen una justificación en la historia, en la evolución de la sociedad, de las relaciones sociales de los hombres y también en las teorías de los grandes legisladores y de los filósofos.

1. Formas de gobierno históricas: Esparta, Creta y Cartago

Los casos históricos, los ejemplos de formas de estado y de gobierno, llenan los libros III, IV, V y VI de la *Política* y muestra que la historia y sus ejemplos no fueron algo anecdótico en la obra de Aristóteles, sino fundamental para en-

[48] Aristóteles, *Política*, 1293b 27.
[49] Véase Platón, *República*, 544c-e y 555b-d.
[50] Aristóteles, *Política*, 1286b 7-22.

tender el complejo entramado de la Política. Es decir, sin un análisis profundo de la historia política no se puede, por un lado, hacer ciencia política; por otro, entender la sociedad en la que uno vive. Y, finalmente, proponer medidas para mejorar el régimen político.

El libro II de la *Política* expone de un lado las teorías políticas más famosas, que fueron objeto de amplia difusión y discusión entre los filósofos griegos[51]. Lógicamente dedica más amplitud a la crítica de la utopía de Platón (capítulos II-VI) que a las demás Faleas de Calcedonia[52] e Hipodamo de Mileto[53]. De otro, analiza con cierta profundidad las formas de gobierno de ciudades como Esparta[54], Creta[55] y Cartago[56]. La elección no es gratuita. Esparta estaba en Grecia, Creta era una isla cuya historia está muy unida a la de los griegos continentales y Cartago era una activa población que estaba en proceso de expansión en el Mediterráneo. Dicho con otras palabras, expone tres ejemplos históricos de otros tantos ámbitos geográficos y culturales. El último capítulo lo dedica a los grandes legisladores que de una u otra forma contribuyeron con sus teorías y sus leyes a dar forma política y jurídica a las ciudades.

Algunos autores piensan que es un libro sobre utopías, no es cierto, es un libro de análisis político, sobre teorías y, también, sobre cómo pasan al terreno de la práctica las ideas políticas y jurídicas. Se podría decir que todo el libro II es una reflexión, y un análisis de las teorías de otros autores y los esfuerzos de tres territorios para construir una sociedad que fuera capaz de satisfacer las exigencias de los hombres, que para Aristóteles era posible llevar a cabo en la práctica siempre y cuando se den una serie de circunstancias que permitan su realización. Estas circunstancias se suelen presentar en la historia, por eso no nos puede extrañar que acudiera una y otra vez al pasado.

Dejemos a un lado a Platón y sus teorías de la *República* y las *Leyes*, también los reformadores Faleas de Calcedonia e Hipodamo de Mileto y centremos la atención en las formas de estado que se realizaron efectivamente y tuvieron vigencia e importancia históricas: Esparta, Creta y Cartago, y finalmente los que otorgaron constituciones dieron lugar al establecimiento regímenes también históricos que gozaron de fama entre los griegos: Solón, Zaleuco, Carondas, Onomácrito, Filolao, Dracón, Pítico y Androdamante[57].

---

[51] Lucio BERTELLI, *Historia e Methodos: Analisi Critica e Topica Politica nel Secondo Libro della «Politica» di Aristotele*, Paravia, Turín, 1977.

[52] Italo LANA, «Le teorie egualitarie di Falea di Calcedone», *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 5 (1950), pp. 265-276.

[53] Alfred BURNS, «Hippodamus and the Planned City», *Historia*, 25 (1976), pp. 414-428; Italo LANA, «L'utopia di Ippodamo di Mileto», *Rivista di Filosofia*, 40 (1949), pp. 125-151.

[54] Eckart SCHÜTRUMPF, «Aristotle on Sparta», en A. POWELL y S. HODKINSON (eds.), *The Shadow of Sparta*, Routledge, Londres/Nueva York, 1994, pp. 323-345.

[55] George L. HUXLEY, «Crete in Aristotle's *Politics*», *Greek, Roman and Byzantinne Studies*, 12 (1971), pp. 505-515.

[56] Werner HUSS, *Geschichte der Karthager*, Beck, Múnich, 1985.

[57] Parece que todos los citados existieron: Solón, hacia el año 594 a.C (año de su constitución); Zaleuco, a mediados del siglo VII a.C.; Carondas, en el siglo VI; Onomácrito, a finales del siglo VI (véase HERÓDOTO, VII, 6); Licurgo quizá fue una figura legendaria del siglo VII; Filolao,

Las referencias a este grupo de legisladores tiene la intención de mostrar al lector que algo correcto y útil se puede aprender del estudio minucioso de las constituciones históricas que se consideraban las mejores. Incluso de la corrupción de ellas se pueden deducir las causas que condujeron a su deterioro y los medios necesarios para evitarlo. También trata de mostrar que las medidas legales, aunque sean aisladas, si están bien orientadas son decisivas para la calidad de la vida social y política. Finalmente, considera que existe un avance y un progreso constitucional, porque entre los grandes y más reputados legisladores se produjo un intercambio de información, mediante los textos que dejaron escritos, y las experiencias históricas que otros pudieron analizar, incluso cuando vivieron en territorios muy alejados y no tuvieron conexión entre ellos. Las ideas se fueron adaptando a los nuevos contextos, a los nuevos problemas. Los legisladores no buscaron la utopía, como hicieron los otros autores analizados en el mismo libro, sino dar leyes para responder a problemas concretos desde experiencias históricas positivas previas.

Los tres ejemplos de ciudades que cita gozaban de una excelente reputación como buenas formas de gobierno. Los capítulos IX al XI del libro II de la *Política* muestran un Aristóteles más historiador y analítico de la evolución política que filósofo. Analizadas las utopías anteriores a él estudió las formas políticas históricas sobre documentos, testimonios y datos que pudo recoger en su tiempo, pero no se queda en la descripción más o menos exacta de las formas constitucionales de las ciudades, sino que sirve para introducirse en la teoría política.

La descripción de las formas políticas de las tres ciudades se basa en fuentes históricas precisas. En el caso de Esparta y Creta, ambas ciudades muy relacionadas con la Historia de Grecia, la evolución política era conocida por los griegos[58]. En el caso de Cartago utilizó alguna fuente hoy día desaparecida. Cartago es la única ciudad no griega que cita Aristóteles y quedó impresionado por el régimen político que se parecía a una aristocracia.

La mentalidad analítica y de historiador de Aristóteles se muestra cuando a veces expone con minuciosidad y precisión aspectos de las instituciones políticas[59] y cita algunos hechos históricos relevantes, aunque se equivoca en algunas fechas y datos[60].

Esta revisión de las constituciones políticas de tres ciudades permitió Aristóteles mostrar que la ciencia política, y en concreto, el estudio de las formas de estado y de gobierno, no puede prescindir de cómo los hombres organizaron la vida social, y que el conocimiento de las formas constitucionales muestra cuáles

---

hacia el siglo VIII; el más antiguo de todos, Pítaco, finales del siglo VI, y en cuanto a Antrodamante no se sabe nada de él excepto esta cita de Aristóteles.

[58] HERÓDOTO, I, 65; PLATÓN, *República*, 544c; *Leyes*, 630d y 780c.

[59] Por ejemplo, el establecimiento del ostracismo para expulsar de la ciudad a los tiranos y a todo aquel que abusara del poder, en *Política*, 1284a 18-1284b 4. O bien la descripción de los Éforos y otras magistraturas en Esparta, en *Política*, 127b 6-28.

[60] Por ejemplo, los datos de la vida de Pisístrato recogidos en la *Constitución de Atenas* 14-15 no concuerdan con el resumen que hace en la misma obra 17.1, y con los que ofrece en *Política*, 1315b.

fueron las soluciones a los problemas políticos que se planteaban. De ahí se concluye que no se puede hacer política especulando en el vacío, si se quiere explicar la evolución política de las sociedades, es necesario y fundamental acudir al conocimiento que nos proporciona la historia política, de lo contrario se corre el riesgo, como pone de manifiesto en la crítica a Platón y a otros autores que optaron por la utopía, de elaborar una ciencia política de gabinete, sin aplicación práctica alguna, sin capacidad para resolver los múltiples problemas que se plantean en una sociedad.

La utopía es inalcanzable y las reformas que exigen los regímenes políticos no podrían llevarse a cabo partiendo y tendiendo siempre a realizar un ideal que está fuera de la realidad social en la que vive el hombre. Las reformas, los cambios políticos, etc., hay que plantearlos desde y para las formas políticas existentes. Se renuncia a la utopía porque es algo teórico e irrealizable, y la política debe tender y centrarse en lo real y en lo histórico, para solucionar los problemas que la sociedad se plantea en cada momento. Los tres ejemplos de Creta, Esparta y Cartago muestran cómo pueden evolucionar otros tantos regímenes políticos adaptándose a las circunstancias históricas y perdurar en el tiempo.

2. Las formas de gobierno

Las seis formas de gobierno citadas se pueden estudiar porque han existido históricamente, porque alguna vez en alguna ciudad, en algún lugar, en alguna sociedad, se establecieron y por eso pueden ser analizadas y puestas como ejemplos. Existen testimonios y documentación sobre ellas y se conocen a los personajes y también las circunstancias que rodearon su existencia. Pero lo más interesante no es desvelar cómo se establecieron y se desarrollaron, sino cómo ellas son la muestra evidente de que los hombres siempre se han organizado durante siglos siguiendo unas pautas de comportamiento determinados. Y, finalmente, responden a una regularidad que atraviesa la línea del tiempo que nos lleva a admitir que existen seis formas, con la variación que se quiera dentro de ellas, que aparecen de forma regular en la historia política y social de la humanidad, porque Aristóteles no se limita a citar ejemplos griegos, abre el campo y hace referencia a otros territorios y otras experiencias que pueden ser muy útiles y aleccionadoras.

Una vez más la experiencia histórica es esencial para ilustrar y fundamentar las ideas que va exponer en la *Política*, porque hablar de las formas de gobierno en abstracto, sin referencia a una realidad pasada, a su éxito, o fracaso, a la aceptación o rechazo, no sería adecuado y no nos proporcionaría un visión clara de lo que es la política, porque ésta, según trata de mostrar Aristóteles hay que verla en la secuencia histórica, en el desarrollo temporal que sirve de ejemplo para mostrar cómo y por qué los hombres en un momento determinado han optado por una u otra forma política.

Ambos textos, la *Política* y la *Constitución de Atenas*, muestran un desarrollo lineal de las formas políticas, excluyendo la teoría de la circularidad que será

la idea dominante más tarde en el pensamiento político griego. Esta teoría mantenía que todas las constituciones están envueltas en un proceso de sucesión que se repite una y otra vez con pasmosa regularidad. La evolución política de las formas de gobierno está sometida e inmersa en un proceso circular —*anacyclosis*—, del que no puede salir, ni tampoco romper, y en el que unas constituciones se suceden a otras.

En este sentido la *Política* analiza las formas de estado siguiendo un esquema muy definido que tiene su fundamento en la historia: los regímenes políticos se establecen, se desarrollan y degeneran. Por esta razón Aristóteles dedica dos libros completos para exponer las causas de la inestabilidad, las patologías, las revoluciones y los medios para conservar los regímenes políticos, donde combina de forma adecuada el estudio sistemático e histórico, poniendo ejemplos que sirven para la reflexión teórica. El estudio nos muestra que los regímenes políticos sufren una evolución «vital» en unas circunstancias históricas que son las que aceleran o retrasan su crisis y extinción. La pregunta se podríamos hacernos seria: ¿esas causas son históricas o inherentes a la propia constitución política?

Aristóteles afirma que personas, territorios y costumbres distintas establecen regímenes políticos diferentes, por tanto está en contra de admitir la existencia de una constitución que sea buena en todo tiempo, lugar y para todos los hombres, es decir, una forma que no se corrompa, que jamás tenga que cambiar. La historia muestra lo contrario: los sistemas políticos son adecuados a una tipología humana, social e histórica en un momento determinado y en un lugar concreto. Hablar de la constitución más excelente, perfecta, no tiene sentido. Las formas políticas deben observar las peculiaridades, los particularismos y las circunstancias sociales y culturales donde se asientan y se desarrollan. Por eso cada ciudad exige en cada momento una forma de estado y de gobierno que no es transportable sin más, sin correcciones, a otro lugar y en otro tiempo.

Esa evolución comienza de una manera muy clara, como hemos visto, con el paso de la familia a la aldea, y de ahí a la *pólis*. Es ésta, la *pólis*, la que asume la forma de organización política. Para estudiarla desde un punto de vista sistemático, es necesario conocer las experiencias previas, y extraer de ellas una enseñanza y evitar los errores que dieron lugar a la extinción de la misma y su sustitución, en un proceso histórico y temporal, por otras formas de estado más evolucionadas y más acordes con las exigencias de los ciudadanos. Por tanto, el cambio constitucional se justifica y se apoya en dos pilares. De un lado, la complicación histórica de la convivencia social, de otro, la adaptación del gobierno a la evolución ciudadana. Por esta razón la historia es fundamental para el estudio sistemático de la política, incluso en el caso de Aristóteles es la fuente primaria de la teoría. Sin historia no se entiende la reflexión sobre la política, o mejor dicho, sería imposible.

Algunos ejemplos, de los distintos regímenes políticos, pueden servir para aclarar esta idea. La primera forma de gobierno que se asienta en la *pólis* es un reflejo de la organización política de la familia y la aldea que son las experiencias precedentes en el tiempo. Ambas se organizaban de forma despótica. Aristóteles establece esta distinción ya en el individuo humano. La relación del alma con el

cuerpo es despótica: «decimos, pues, que el imperio despótico y el político pueden observarse primero en el ser vivo, ya que el alma ejerce sobre el cuerpo un imperio despótico, y la inteligencia un imperio político o regio sobre el apetito»[61]. La esclavitud y, en general, la casa familiar se entienden mejor con este modelo: el esclavo es una prolongación del cuerpo de su dueño: «el esclavo es una parte del amo, una especie de parte animada separada de su cuerpo»[62]. Por eso el amo y toda la sociedad necesitan de los esclavos porque son sus herramientas, sus instrumentos animados que actúan como si fueran cosas inanimadas. El esclavo es una posesión, que no tiene derechos, sólo obligaciones, deberes ineludibles hacia quien lo posee. Pero su concurso es imprescindible para conseguir establecer, desarrollar y alcanzar su fin en la sociedad familiar.

En análisis de la monarquía nos muestra que histórica y geográficamente esta forma gobierno se distingue por las características que diferencia a unos pueblos de otros. Primera la disposición a tener un tipo de virtud. Segunda la manera en la que un pueblo decide organizarse. Esto dio lugar históricamente, por ejemplo, a cinco formas de monarquías:

a) en Esparta, que es un generalato hereditario y vitalicio o permanente;

b) la de los bárbaros —aquellos que no eran griegos—, que es hereditaria, despótica, pero existen algunas normas que la regulan;

c) los reyes *aisymnetas*, que es una tiranía hereditaria;

d) aquellos de los tiempos heroicos, que estaba bajo la ley, siguiendo una tradición y mediante el consentimiento;

e) el caso en el que un solo hombre controla y gobierna todo como si fuera su propia casa.

Todos estos tipos se describen de acuerdo con características que, a la vez, son condiciones. La realeza es propia de los tiempos antiguos en los que las ciudades eran pequeñas, y rara vez encontraban hombres que se distinguieran por su virtud[63]. Codro liberó al pueblo de la esclavitud; Ciro le dio la libertad; los reyes laconios, macedonios y molosos conquistaron tierras para sus súbditos. Estos reyes, salidos de la clase superior, pretenden colocarse entre ésta y el pueblo, y procuran el bien de cada uno de ellos evitando que los primeros sufran injusticias y los segundos agravios[64].

Los ejemplos históricos de cada tipo de monarquía son abundantes, por ejemplo, cita a Agamenón que fue el jefe de la expedición aquea contra Troya, o a Pítaco, que fue un hombre sabio y excelente legislador en Mitilene. Y las monarquías absolutas de Epidamno y Opunte[65]. También se extiende en el análisis de diversos tipos de democracia que se dieron en diferentes ciudades según el

---

[61] ARISTÓTELES, *Política*, 1254b 2-6.
[62] ARISTÓTELES, *Política*, 1255b 11-12.
[63] ARISTÓTELES, *Política*, 1310b 9-12 y 1236b 5-9.
[64] ARISTÓTELES, *Política*, 1310b 40-1311a 1-2.
[65] ARISTÓTELES, *Política*, 1287a 8-9.

grupo social y económico dominante: Tarento, Bizancio, Egina y Quíos[66].Y también existieron formas de organización oligárquica y democrática diferentes que explica con detalle como en el caso de la monarquía[67]. Dos ejemplos históricos de aristocracias son las citadas Esparta y Cartago[68].

3. El mejor modelo político histórico

El análisis de las constituciones políticas muestra una conclusión evidente: sólo existen dos formas políticas posibles, la oligarquía y la democracia, porque las constituciones rectas de ambas pertenecen a una edad pretérita ya que, con el tiempo, degeneran hacia estas dos formas de gobierno. Por consiguiente, el régimen mixto de Aristóteles es, esencialmente, un proyecto cuya base es la situación existente. Aristóteles no construyó su teoría en el vacío o desde la utopía: pretendió una mejora progresiva a partir de lo que había. Las luchas políticas internas de las ciudades griegas se centran, una y otra vez, en la cuestión de si la comunidad debe organizarse como una oligarquía o como una democracia, es decir, si deben ser muchos[69] o pocos —sólo los ricos[70]— los que participen en el gobierno. Se debe señalar que en el fondo, la oligarquía y la democracia eran gobernadas por una clase privilegiada de ciudadanos, pues la democracia nunca se extendió a la totalidad de los hombres que vivían en el Estado, sólo aquellos que tenían plenitud de derechos. La única distinción, accidental hoy, esencial para un griego de entonces, era el número mayor o menor de los que ejercían la soberanía. En las oligarquías, como su nombre indica, los ciudadanos que gobernaban, y tenían todo el poder eran pocos. Pero la intervención práctica en la vida política es parecida. En la democracia, donde el número era mayor, concretamente en la primera democracia ática, en ningún momento se aprecia el predominio de la masa popular. Las formas de ejercicio del poder son esencialmente las mismas en ambas: la supremacía de la ley, la libertad individual y la participación de los ciudadanos dentro del marco de la constitución. Por tanto, la diferencia se da en la forma de reparto de la cuota de poder según unas circunstancias históricas.

Un análisis minucioso de la realidad histórica lleva a Aristóteles a afirmar que el régimen que llamamos mixto (*politeía*) —combinación equilibrada de dos o más formas políticas— es el que aparece una y otra vez. Por eso dice que hay tres formas de constituir una *politeía*. Primera, haciendo una combinación entre la legislación de la oligarquía y la democracia. Segunda, tomando el camino intermedio entre ambas. Y tercera, adaptando unas leyes de cada una. El resultado puede ser que se distingan los elementos, o uno de ellos o ninguno. La *politeía* más perfecta es la que puede ser una u otra forma, es

---

[66] Aristóteles, *Política*, 1291b 23-25.
[67] Aristóteles, *Política*, 1292b 23-1293a 35.
[68] Aristóteles, *Política*, 1293b 15-21.
[69] Aristóteles, *Política*, 1328b 32.
[70] Aristóteles, *Política*, 1291b 10-12.

decir, ninguna de las dos y las dos a la vez. Si prevaleciera una forma u otra, no sería una *politeía*, sino una forma de oligarquía o de democracia. Pues bien, a partir de estas semejanzas y aprovechando las diferencias, cabe notar que la oligarquía y la democracia están muy próximas a lo que a primera vista parece. Por tanto, son combinables para dar lugar a la *politeía* como forma de gobierno[71].

Esto es lo que el genial observador que era Aristóteles advirtió. Desde aquí era pensable por un filósofo el juego de las tendencias en la *pólis* en términos tales que permitieran de nuevo fundar la política en la virtud —*areté*—, aportación de la aristocracia, y en la capacidad correctora de la democracia, aunadas con la rigurosa formulación de la razón práctica. Sin necesidad de reposiciones nostálgicas —imposibles por lo demás— cabía apreciar los valores de la política griega de otros siglos y, a la vez, detectar los motivos por los que se habían degradado. La cuidadosa descripción del proceso de las constituciones simples, de sus condiciones de establecimiento, de mantenimiento y de cambio, ha llevado a muchos a interpretar la *Política* de Aristóteles como la formulación de un modelo mecánico. Es claro que el mecanismo político, por ejemplo de *El Príncipe* de Maquiavelo, supone la lectura de Aristóteles. Pero jugar a la mecánica en el orden práctico no conduce a nada bueno, como el mismo Aristóteles muestra. Los regímenes simples son inestables, incapaces de asegurar su permanencia porque no contienen los factores de control necesarios. El modelo mecánico no supone una autocorrección del poder o un proceso de control del mismo.

La existencia histórica de diversas formas de organización política de las que Aristóteles se hace cargo e intenta extraer los principios generales de la ciencia política, se debe a las distintas formas cómo los hombres han organizado la forma de vivir y convivir en el tiempo. Para Aristóteles la ciudad supone una cierta unidad, pero no uniformidad.

La mirada de Aristóteles escruta una y otra vez la realidad y vuelve la mirada hacia la historia. Ambas nos muestra que las ciudades son diversas porque diversas son también las ocupaciones de los hombres, su posición social y económica. Por otra parte, no todos participan siempre del gobierno del mismo modo y al mismo tiempo. Unas veces gobiernan uno sólo, otra una minoría y otras la mayoría. Estas situaciones históricas son la causa de la pluralidad y de la diversidad de tipos constitucionales. Las diferencias entre los hombres y los regímenes se basan en un hecho incuestionable: la realidad en la que cada hombre se encuentra según sus riquezas, sus cargos, sus capacidades, etc. Con estas ideas Aristóteles critica las teorías políticas que buscan la instauración de un régimen político perfecto y sin posibilidades de mejora, cuando la realidad histórica nos está mostrando una y otra vez que existe un cambio constitucional que depende mucho de las circunstancias en la que viven los hombres y los medios que tengan para organizar la convivencia.

[71] ARISTÓTELES, *Política*, 1293b 18, 34 y 1265b 27.

VI. REFLEXIONES FINALES

Una mirada hacia la historia política y el análisis muestra una realidad innegable: el hombre por naturaleza es un animal político que vive, convive, con otros en una ciudad con el fin de conseguir realizar el ideal de bien vivir, tener una vida excelente. La constitución de la ciudad es la ordenación de las magistraturas que la gobiernan y la distinción del poder. Si la constitución política busca el bien común es correcta, al contrario, si busca el bien y el provecho de los gobernantes es desviada, corrupta, despótica y perversa.

La historia demuestra un dato incuestionable: ha habido y habrá una evolución y un cambio de formas políticas continuo, por eso hay que considerar el devenir para poder establecer una teoría política con un fundamento sólido en la realidad histórica. Si la historia enseña esto, la antropología nos dice que la forma de estado y de gobierno, las mismas constituciones políticas son la resultante real de lo más íntimo del ciudadano y su propia vida. La interacción ciudadano/constitución política supone un acto vital porque ésta es la realidad, el halo de vida, de una ciudad[72], por eso la relación entre ciudadano/constitución política es auténtica, espontánea, válida y configura un *status* incuestionable de la biografía del ciudadano.

Aristóteles apela a la historia, al análisis de la realidad social, a la evolución política y a unas prácticas políticas que ya no están vigentes, pero que viven en la memoria de sus lectores como fuente de información acerca de lo que debía y lo que no debía hacerse en una sociedad para organizar la convivencia ciudadana. Buscar el fundamento de lo político, de la ciencia política en un pasado que había mostrado su éxito y su fracaso en una época, podía y debía servir de modelo para articular las relaciones entre los ciudadanos y para establecer cuáles podían ser los regímenes políticos más viables y mejores.

Aristóteles fue consciente de un hecho: cada régimen político histórico es único e irrepetible. Se pueden establecer categorías y principios generales, pero todo régimen político es cualitativamente diferente, por eso no se puede admitir la existencia de un proceso regular de cambio, o mutación. Pero sí se puede hablar de una evolución política —a modo de la biológica— que muestra la existencia de la historia constitucional que se caracteriza por la diversidad de formas políticas y por la convivencia en el tiempo, en diversos lugares, de esta diversidad. De ahí que el movimiento histórico se pueda decir que es una clase determinada de movimiento que se apoya en una sucesión continua: unos elementos proceden de otros, como unas constituciones proceden de otras y van hacia otras.

Aristóteles detectó en la política la existencia de un proceso, de un movimiento, en el que lo fundamental es la transmisión de experiencias para todos, y de ahí llegar a desarrollar una teoría política.

Cada constitución política muestra una forma única de organizar la convivencia entre los hombres y de ordenar la realidad social. Pero la manera concreta de organización es una opción humana que tiene como fundamento la libertad

[72] ARISTÓTELES, *Política*, 1295a 40.

para elegir de los hombres entre diversas formas políticas según las posibilidades reales que ofrece cada coyuntura histórica.

Aristóteles no trató nunca, ni en el caso de la *Constitución de Atenas*, de construir un relato histórico pormenorizado de las distintas formas políticas que se han dado en las diversas sociedades, pero sí de hacer un análisis profundo de su existencia, desarrollo y extinción. Aristóteles trató los datos fácticos como unos elementos necesarios para comprender la política en su dimensión histórica y teórica y poder llegar a la conclusión siguiente: la política se realiza en la historia, en ella tiene su continuidad, le otorga sentido, la llena de contenido. Así Aristóteles va a explicar tanto la razón de ser de la política, como la razón por qué ha evolucionado de una u otra forma la política, en la que los individuos son los protagonistas y actores principales.

De esta forma Aristóteles asigna una función fundamental a la historia y al análisis políticos y a la reflexión teórica sobre la realidad social, que se podría cifrar en la necesidad de desentrañar qué es lo constante, lo que permanece en el tiempo, y qué es lo contingente y que desaparece con unas personas y unas formas políticas que eran sus proyectos. Por eso Aristóteles tiene que dar un paso fundamental que ha marcado la reflexión sobre la política en el mundo occidental: mirar hacia la historia y vuelve los ojos hacia el presente para definir los elementos permanentes sometidos a un proceso de evolución y renovación que se puede detectar en la historia política. Para Aristóteles el conocimiento y la experiencia del pasado son necesarias para evitar en el futuro los errores que en él se cometieron.

La apelación a la historia, a las prácticas de un pasado que ya no existe, pero que se recuerda y se ha aprendido, como es el caso de las formas políticas que cita en sus libros con nombres, como fuente de información acerca de lo que debía y no debía hacerse en la política, desempeñó un papel importante en los debates sobre el mejor régimen político, sobre la mejor forma de gobernar. Se trató de buscar en el pasado los argumentos fuertes para intentar la reforma del presente. Muchos aspectos de la historia política podían y debían servir como modelo para justificar y desarrollar las relaciones entre los hombres y con la comunidad social. Por tanto, el debate sobre el pasado era urgente y necesario en el tiempo histórico en el que vivió Aristóteles, tanto como el debate sobre el presente, y tan importante como la formulación de una teoría política completa que tenía que hundir sus raíces en la experiencia histórica.

Finalmente, historia y política en Aristóteles están íntimamente unidas, no tanto para conocer de forma erudita un pasado que no existe, sino para comprender en toda su profundidad una dimensión fundamental y natural del modo de ser del hombre: su sociabilidad, es decir, el fin del hombre no sólo tiene sentido en el vivir, sino que se realiza totalmente en el convivir. Vivir y convivir son dos términos de un proceso histórico, biológico y político necesario que ha dado, se da y se seguirá dando en el tiempo y mientras que los hombres no encuentren una forma de estado, de gobierno para organizar la sociedad que sea perfecta, ideal e inmutable. Algo que la historia muestra que es imposible y que todavía estamos lejos de conseguir.

3. POLIBIO DE MEGALÓPOLIS: ANÁLISIS FORMAL DE LAS CONSTITUCIONES POLÍTICAS EN LAS *HISTORIAS*

SALVADOR RUS RUFINO
Universidad de León

SUMARIO: I. Biografía y circunstancias históricas.—II. Análisis político: el libro VI de las *Historias*.—1. La evolución de las constituciones políticas (*anacyclosis*).—2. Sobre las constituciones políticas en particular.—A) Los regímenes unipersonales: monarquía, realeza y tiranía.—B) Los regímenes de pocos: la aristocracia y la oligarquía. —C) Los regímenes de muchos: la democracia y la oclocracia.—D) El régimen mixto.—III. Conclusiones.

I. BIOGRAFÍA Y CIRCUNSTANCIAS HISTÓRICAS[1]

Las fechas límites de la vida de Polibio han sido discutidas por un buen número de investigadores. Frank W. Walbank[2] propuso dividir la vida de Polibio en cuatro períodos:

• El primero abarcaría desde el comienzo de su actividad política en Grecia, hasta la conquista final de Roma. Los hechos más importantes fueron: el inicio de su carrera política en la Liga Aquea. Su ascenso y consolidación como político y estadista en la misma Liga. La concesión del título de Hiparco de la Liga (170-169 a.C.). Finalmente, su exilio en Roma junto a otros aqueos los años 168-167 a.C.

• El segundo momento está marcado por su estancia en Roma durante el exilio. En estos años parece que Polibio realizó algunos viajes como asistente de Escipión Emiliano, uno de los hombres más influyentes y que gozaba de más prestigio en la República romana.

• El tercero son los años que van entre el final de su exilio romano y el fracaso de las empresas que le encomendó la Liga Aquea.

• El cuarto y último período son los años comprendidos entre 145 y 118 a.C., que es cuando fallece Polibio.

---

[1] Véase Alberto DÍAZ TEJERA, «Estudio preliminar», en *Polibio*, vol. I, CSIC, Madrid/Barcelona, 1972, pp. XI-XLIV, una biografía muy completa. Véase Arthur M. ECKSTEIN, «Notes on the Birth and Death of Polybius», *The American Journal of Philology*, 113:3 (1992), pp. 387-406.

[2] Frank W. WALBANK, «Polybius between Greece and Rome», *Entretiens sur l'antiquité classique*, vol. XX, Foundation Hart, Ginebra, 1974, pp. 1-31.

Este esquema es válido porque recorre las etapas más relevantes la vida y de la existencia de Polibio. Asimismo, permite situar al personaje dentro del contexto histórico en el que vivió, esto es, muestra la conexión entre la biografía de Polibio y el desarrollo de la historia, y pone de relieve algunos detalles de su formación como hombre de letras, político, militar e intelectual capaz de entender y explicar un sistema político complejo en el devenir de la historia[3].

Polibio nació en la ciudad de Megalópolis en la Arcadia. Es difícil fijar con precisión la fecha de nacimiento porque los datos son escasos y están sometidos a una constante revisión y discusión[4]. El mismo Polibio proporciona dos datos para fijar esta fecha de una manera aproximada. El primero es que en el año 181 a.C. fue elegido embajador ante la corte del Rey de Egipto Ptolomeo V Epífanes, cuando «no tenía aún la edad legal» para desempeñar esta función[5]. El segundo es su nombramiento como Hiparco de la Liga Aquea en el año 170 a.C.[6]. Con ambos datos se puede afirmar que su nacimiento no fue antes del año 210 a.C., pues de lo contrario en el 181 tendría veintinueve años, edad legal para ser nombrado embajador. Pero tampoco debería haber sucedido más tarde del 200 a.C. porque habría sido Hiparco a los treinta años y embajador a los diecinueve, edad a todas luces inadecuada para serlo. En general los investigadores fijan su nacimiento entre el año 211 a.C. y 208 a.C.

Polibio se formó en Grecia y adquirió nociones de música, astronomía, geometría, geografía historia, etc. Se puede afirmar que tenía un conocimiento superior en muchas materias. Cita con frecuencia a autores de la Historia de la Literatura Griega y conoce bien las obras de los historiadores: Heródoto, Tucídides, Jenofonte, Timeo, Filarco, Teopompo y Éforo[7] a los que cita con precisión y frecuencia.

Otra vertiente de la su formación es la vida política. Su padre, Licortas, fue un político relevante y tuvo una larga carrera. Llegó al puesto de Hiparco de la Liga Aquea en el año 192 a.C. Licortas fue consciente de la importancia de la confederación para la subsistencia política de Grecia. Mientras desempeñó su cargo luchó con todas sus fuerzas y recursos para librar a la Hélade de una doble amenaza. De un lado, Roma; de otro, los reyes helenísticos Atalidas y Ptolomeos.

---

[3] En este sentido se pueden consultar el citado «Estudio preliminar» de Alberto DÍAZ TEJERA y otros artículos, como por ejemplo: Ernst G. SIHLER, «Polybius of Megalopolis», *American Journal of Philology*, 48:1 (1927), pp. 38-81; Stanley B. SMITH, «Polybius of Megalopolis», *The Classical Journal*, 45 (1949), pp. 5-12; G. C. RICHARD, «Polybius of Megalopolis. The Greek Admirer of Rome», *The Classical Journal*, 40 (1944), pp. 319-383; Frank W. WALBANK, *Polybius*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles, 2.ª ed., 1990, pp. 1-31, y *Polybius, Rome and the Hellenistic World: Essays and Reflections*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 37-161.

[4] Arthur M. ECKSTEIN, «Notes on the Birth and Death of Polybius», *The American Journal of Philology*, 113:3 (1992), pp. 387-406, y *Moral Vision in the Histories of Polybius*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles, 1995 , pp. 1-16

[5] POLIBIO, *Historias*, 24.6, 3-5.

[6] POLIBIO, *Historias*, 28.6, 9.

[7] Gustav A. LEHMANN, «Polybios und die altere und Zeitgenossiche griechische Geschichteschreibung, einege Bemerkungen», *Entretiens sur l'antiquité classique*, Foundation Hardt, Ginebra, 1974, pp. 147-200.

Con Roma conservó siempre la neutralidad. Con los reyes estrechó lazos de mutua amistad y defensa. En este ambiente creció Polibio, por tanto, es de suponer que en su casa oyera hablar con frecuencia de asuntos relacionados con la política. Todo nos lleva a pensar que Polibio se familiarizó desde muy joven con la actividad política y en su hogar tenía una escuela privilegiada de análisis de la realidad y de la evolución histórica de Grecia. Una muestra es la ilusión y el ímpetu juvenil con que Polibio entró en la escena política griega, desempeñando a una edad muy temprana importantes cargos.

La formación de Polibio fue amplia, completa y combinó bien los aspectos teóricos y prácticos. Adquirió conocimientos y experiencia para ser político, militar e historiador, tal como se muestra en sus *Historias* donde no sólo relata acontecimientos, sino que también reflexiona sobre la realidad política e histórica realizando un análisis completo de la situación. Existen constantemente dos niveles que se complementan: lo teórico y lo práctico[8].

Su actividad como político en activo se desarrolló en un contexto histórico muy complicado para Grecia: antes, durante y después del final político y militar de la Hélade y su definitiva dominación por Roma.

Pronto ocupó cargos relevantes como el de embajador. Después, hay una década en la que no ocupa ninguna función relevante, quizá porque el poder en la Liga lo consiguió retener la facción contraria a los intereses de su padre Licortas. En año 170 a.C. es elegido Hiparco, desde esa fecha hasta 168 a.C. su figura brilló con luz propia en el tenebroso escenario de la política griega. Las circunstancias históricas concurrentes no ayudaron a Polibio en la su tarea de dirigir la Liga. Ésta se había dividido en dos facciones. Los que querían la guerra con Roma y los partidarios de la neutralidad. Polibio se situó entre los segundos. Fracasó en dos importantes embajadas ante Roma y ante los reyes helenísticos. Sus esfuerzos para evitar que Grecia se convirtiera en una provincia de Roma no dieron resultado. El final previsible llegó el día 2 de junio de 168 a.C. En la llanura de Pidna el ejército romano, las temibles legiones, mandadas por el cónsul Paulo Emilio, aniquilaron al mermado y desalentado ejército del rey Perseo de Macedonia. Fue la batalla de Pidna el hecho que marcó el final de la vida política de Polibio en Grecia. Su juicio es conclusivo y elocuente: allí «todo quedó decidido»[9].

Tras el golpe político y moral de Pidna, el vencido, Grecia, quedó a merced del vencedor, Roma. La vida de Polibio cambió de escenario geográfico. Fue conducido a Roma con otros mil aqueos. Allí fueron utilizados como rehenes para justificar la actuación de las autoridades de la República ante el Senado en la tercera guerra macedónica.

Polibio llegó a Roma en el año 167 a.C., tenía unos cuarenta años. Y estuvo allí hasta que se le otorgó la libertad oficial en el año 150 a.C. Su estancia en Roma no fue la de un esclavo de guerra, ni como la de la mayoría de los rehenes.

[8] Véanse Alberto DÍAZ TEJERA, «La constitución política en cuanto causa suprema de la historiografía de Polibio», *Habis* 1 (1970), p. 36; Gaiger B. CHAMPION, *Cultural Politics in Polybius' Histories*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles, 2004; François HARTOG, *Polybius and the First Universal Historiography*, Duckworth, Londres, 2010.

[9] POLIBIO, *Historias*, 30.13, 1.

Pronto se ganó la amistad y el favor de los hijos de Paulo Emilio. Gracias a estos contactos formó parte del grupo de intelectuales y políticos que componían el llamado «Círculo de los Escipiones», que era donde se formaban los futuros dirigentes de la República, y el grupo de romanos que, sin duda, habían aceptado y asimilado mejor y con más profundidad la cultura y el pensamiento griegos.

En este selecto grupo, Polibio descubrió los pilares sobre los que se asentaban la *paideia* romana: la grandeza de ánimo, la audacia y la emulación. Al mismo tiempo, consiguió una información de primera mano de la vida política y la constitución romanas. El trato que los Escipiones dieron a Polibio fue amistoso. Participó en algunos viajes y eventos lúdicos como cacerías. Visitó otras provincias como la Galia e Hispania, y formó parte del grupo de preceptores que formaban a las generaciones futuras.

En el año 150 a.C. se le concedió la libertad y volvió a Grecia. Polibio «desde entonces representa la unidad de un sentir de agradecimiento hacia Roma y un sentir de amor [...] hacia la tierra de sus mayores, cuando Roma le llama, acude solícito, y cuando Grecia le necesita, intercede por ella»[10].

Acudió a la llamada de Roma en un año más tarde, cuando el cónsul Manilio se disponía a partir para África. En una segunda ocasión, en el año 146 a.C., durante la tercera Guerra Púnica, es requerida su presencia en calidad de experto militar. En esta ocasión fue testigo del aniquilamiento de Cartago. Ese mismo año, asistió a la destrucción de la ciudad de Corinto, provocada por la locura de unos cuantos ciudadanos que se opusieron a Roma.

Antes de su muerte se pueden relatar dos hechos más. Entre el año 145 y 144 a.C. estuvo en Roma para informar de su actuación como conciliador de los derechos de los vencedores y de los vencidos tras el triste suceso de Corinto. Entre los años 140 y 135 a.C. realizó un viaje a Alejandría reinaba entonces Ptolomeo Evergetes. Ya no hay más datos. Su biografía está dividida «en dos grandes etapas: una anterior, en su patria, como hombre de acción y con mirada hacia el futuro; la otra, posterior, en Roma, como hombre de análisis y con mirada histórica retrospectiva»[11]. El año decisivo fue 168 a.C. que marcó la línea divisoria en los dos momentos de su existencia. Y en el que una Grecia vencida va a teñir de color helénico todo el mundo de Roma, a lo que un pensador, analista e historiador como Polibio contribuyó de forma decisiva.

II. ANÁLISIS POLÍTICO: EL LIBRO VI DE LAS *HISTORIAS*

Para el tema del análisis político el texto que mejor muestra la visión teórica y práctica de Polibio es su libro VI. Muchos de los trabajos sobre este autor y su obra han centrado su atención sobre esta parte de las *Historias* de Polibio[12].

---

[10] Alberto DÍAZ TEJERA, «Estudio preliminar», cit., p. XXXIX.

[11] Alberto DÍAZ TEJERA, «Introducción», Polibio, *Historias*, Gredos, Madrid, 1981; Arthur J. POMEROY, «Polybius' Death Notices», *Phoenix* 40:4 (1986), pp. 407-423.

[12] Frank W. WALBANK, *Polybius, Rome and the Hellenistic World. Essays and Reflection*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, en el epígrafe «Polybian Studies c. 1975-2000»,

Este texto tiene como eje central realzar la constitución de la República romana como paradigma de la constitución mixta que permitió a los romanos hacerse fuertes, dominarse a sí mismos y vencer a sus enemigos y competidores más directos, todos los pueblos vecinos y, sobre todo, a Cartago. Por tanto, el centro de atención y aquello que constituye el nudo del la teoría y el análisis político de Polibio está contenido, fundamentalmente, aunque no exclusivamente, en el libro VI de las *Historias*[13].

La palabra griega *politeía* es difícil de traducir, pero si tuviéramos que elegir una expresión en el caso de Polibio sería «forma de gobierno». En efecto, a lo largo de las *Historias*, el término hace referencia al conjunto de leyes que sirven para organizar, dirigir e imprimir un rumbo a toda la actividad de una comunidad política.

En la obra de Polibio aparecen mezclados constantemente los niveles teóricos y práctico. En el libro VI no sólo vamos a encontrar un planteamiento teórico sobre la formas de organización política, cómo deben ser, su funcionamiento, las partes de las que se componen, etc., sino también, y esto es muy importante, sobre el desarrollo histórico del ejercicio del poder de una forma de estado y de gobierno en un momento histórico concreto. Por tanto, traducir la palabra *politeía* como forma de gobierno nos sirve para designar a las personas (según el número) que detentan o participan del poder, y al modo como se ejerce ese poder. Por ejemplo, si tuviéramos que responder a la pregunta ¿quién gobierna? Se podría dar implícita en la contestación la respuesta a ¿cómo se gobierna? De la solución a ambos interrogantes surge la clasificación de las constituciones políticas en dos series verticales con una correspondencia en paralelo.

Los términos griegos que Polibio utilizó para referirse a una constitución política son, indistintamente, dos: *politeía* y *políteuma*. La intercambiabilidad se pone de manifiesto en el análisis de los textos en los que se citan los tres tipos de constituciones políticas: monarquía, aristocracia y democracia[14]. La constitución política para Polibio es algo más que un marco legal para el ejercicio del poder. Es la causa suprema del éxito o del fracaso político y también el motor de la Historia Universal, que está por encima de la causas particulares y de los mismos actores que la realizan, y se sitúa en un plano muy superior[15].

---

pp. 1-27, se encuentra una bibliografía comentada sobre diversos aspectos de la obra de Polibio; Raymond WEIL y Claude NICOLET, *Polybe, Histories, livre vi*, Les Belles Lettres, París, 1977; Charles O. BRINK y Frank W. WALBANK, «The Construction of Sixth Book of Polybius», *The Classical Quarterly*, 4:3/4 (1954), pp. 97-122.

[13] Véanse Frank W. WALBANK, *A Historical Commentary on Polybius*, Oxford University Press, Oxford, 1999 (reimp.), vol. I, pp. 635-636; Thomas COLE, «The Sources and Composition of Polybius VI», *Historia*, 13:4 (1964), pp. 440-486.

[14] Véanse POLIBIO, *Historias*, 6.12, 9; 6.13, 8; 6.14, 2; y Claude NICOLET, «Polybe et les institutions romaines», en *XX Entretiens sur l'Antiquité Classique*, Foundation Hart, Ginebra, 1974, p. 223.

[15] POLIBIO, *Historias*, 6.2, 8-10. Véase Karl E. PETZOLD, *Studien zur Methode des Polybios und zu ihrer historischen Auswertung*, Beck, Múnich, 1969.

La misma idea la repite tanto al inicio como a la conclusión de su obra[16]. Por ejemplo, cuando al comienzo del libro primero se pregunta mediante qué tipo de constitución política todo el mundo habitado cayó bajo un único mando: la República romana. De este modo, pone de manifiesto la importancia de la constitución política mediante la exposición de su idea programática: exaltar y mostrar las excelencias de dicha constitución, forma de gobierno y organización social que mostró su capacidad llegando a imponer su hegemonía en todo el mundo conocido. Ésta es la forma en la que muestra cómo la constitución política es la causa última que explica y da sentido a la realidad histórica, precisamente porque opera en ella y desde ella. Ésta será una constante en toda la obra de Polibio. Cuando analiza la causa el momento de apogeo de la democracia ateniense afirma que se debe a los personajes que asumieron la responsabilidad de dirigirla: Temístocles, Arístides y Pericles[17]. En el caso de Tebas se debió a las cualidades excepcionales de sus líderes políticos Epaminondas y Pelópidas[18].

Sin embargo, la excelencia de la constitución romana debe a otros factores y se pone de relieve en una situación límite: después de la derrota de Cannas, vencidas las legiones de Roma por Aníbal, éste se plantó a las mismas puertas de la ciudad con la intención de aniquilarla, y con esta acción acabar con su más encarnizado enemigo y competidor por la hegemonía del Mediterráneo. La situación crítica se solventó gracias al excelente funcionamiento de la constitución política. Por tanto, la forma de organización política de cualquier pueblo no es algo aislado, sino que de ella depende toda la empresa en la que no se encuentran más que dos alternativas: o el éxito completo o el fracaso total. Y que la balanza se inclinara hacia uno u otro dependía mucho de la fortaleza de la constitución política.

Por tanto, la noción de *politeía* que propuso Polibio, no se diferenciaba de la que podemos encontrar en la tradición política griega anterior a él. Es algo vivo, el alma de la ciudad, como afirmó Isócrates, de donde surgen todos los proyectos e intenciones. Es el elemento que aglutina a todos los ciudadanos para conseguir un fin determinado. Para Polibio, la República romana galvanizó, entretejió y coordinó los diversos elementos que permitió a Roma alzarse con la hegemonía política y militar en un largo período histórico.

1. La evolución de las constituciones políticas (*anacyclosis*)

Polibio cita en total ocho formas de gobierno. Es el resultado de la tricotomía compuesta por: tiranía, oligarquía y oclocracia[19]. Junto a estas dos series, todas ellas formas simples de gobierno, quedan otras dos: la monarquía —gobierno de una sola persona— y el régimen mixto[20]. ¿Se puede afirmar que Polibio no

[16] Polibio, *Historias*, 1.1, 5 y 39; 8.37.
[17] Polibio, *Historias*, 6.44, 2-8.
[18] Polibio, *Historias*, 6.43, 5.
[19] Polibio, *Historias*, 6.4, 6.
[20] Polibio, *Historias*, 6.3, 7.

consideró los dos últimos tipos de gobierno —monarquía y régimen mixto— constituciones políticas? La respuesta es afirmativa. A pesar de que la monarquía es una forma de gobierno que no procede de ninguna otra, ni es la degeneración de alguna de las seis, sino que se establece siempre como la forma de superar los momentos caóticos[21], se puede considerar como una constitución en su mínima expresión. El caso del régimen mixto es distinto. No es una forma simple, no tiene correspondencia con ninguna otra de ellas porque es una combinación equilibrada de todas y supone la plenitud de las formas constitucionales, es la mejor de todas.

Por tanto, de las ocho formas constitucionales, dos de ellas, son las que sirven para conseguir restaurar el equilibrio y la buena marcha de la comunidad política cuando ésta se sume en un proceso de degeneración y caos.

Estas formas de estado y de gobierno están sumidas en una evolución temporal que se remite cíclicamente una y otra. Al degenerar una hasta su desaparición, emerge otra que ocupa su lugar. A la forma correcta le sucede su correspondiente degenerada. Este proceso llamado *anacyclosis*[22] se describe en dos pasajes que se complementan mutuamente[23]. De este modo el círculo se completa y el proceso se cierra en el mismo lugar donde comenzó.

La secuencia que propone Polibio es muy clara: monarquía, realeza, tiranía, aristocracia, oligarquía, democracia y oclocracia. De acuerdo con este proceso la organización política comenzó con una forma primitiva que es la monarquía, mediante la cual los hombres se rediman del caos y de la brutalidad. El liderazgo y la influencia de un rey sabio permite establecer la realeza. El cambio generacional y el traspaso del poder entre padres e hijos es una forma de sucesión hereditaria; pasadas algunas generaciones, o incluso en la siguiente generación, los herederos abusan del poder en beneficio propio y la realeza degenera en tiranía. Cuando alguno de los personajes más influyentes y poderosos se cansa de los abusos de los tiranos, entonces buscan derrocarlos y acabar con ellos. Pero como no pueden llevarlo a cabo solo, se unen a otros y, en ese momento, se produce el establecimiento de la aristocracia, que finiquita las formas de gobierno unipersonales y abre el paso a las formas en las que

[21] POLIBIO, *Historias*, 6.5, 4 ss.

[22] El tema es uno de los más estudiados y comentados por los investigadores. Véanse Kurt VON FRITZ, *The Theory of Mixed Constitution in Antiquity. A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*, Arno Press, Nueva York, 1975, pp. 60-75; Frank W. WALBANK, *Commentary*, cit., pp. 643 ss., y *Polybius*, cit., pp. 137-144; Alberto DÍAZ TEJERA, «Análisis del libro VI de la *Historia* de Polibio, respecto a la concepción cíclica de las constituciones», *Habis*, 6 (1975), pp. 26 ss.

[23] POLIBIO, *Historias*, 6.4, 7-11; 6.9, 9-14. «La monarquía es el primer sistema que espontánea y naturalmente se establece, a éste le sigue y de él engendra de forma preparada y con corrección de sus defectos, la realeza; pero cambiando ésta en los vicios que le son connaturales les viene a dar en la tiranía y, a su vez, de las ruinas de una y otra nace la aristocracia. Y ésta, a continuación, siguiendo la naturaleza se vuelve oligarquía y cuando la multitud se irrita ante las injusticias de los gobernantes, se engendra la democracia. Y de nuevo, a causa de la insolencia y del menosprecio de las leyes la oclocracia.» La teoría de la evolución cíclica de las formas de gobierno se completa con otro texto: «se mantiene éste —la oclocracia— hasta que, sumida la comunidad en un total degeneración salvaje, encuentra de nuevo un amo y un monarca».

el poder está en manos de pocos. Del mismo modo que los descendientes de los reyes abusaron del poder, los sucesores de los aristócratas también abusarán de sus influencias y de sus cargos para conseguir el mayor beneficio propio, tal como hicieron los tiranos antes, y esta situación tornará a la aristocracia en una oligarquía. Como explicó Polibio, las arbitrariedades de los pocos que mandan exaspera al pueblo y la gente en esta etapa de la evolución política decide asumir ellos la responsabilidad de gobernar. En este punto del ciclo evolutivo permite el surgimiento de la democracia, que está caracterizada por dar paso al gobierno de muchos. De la misma manera que los descendientes de reyes y aristócratas abusando de su condición política, también actuarán así los pueblos. En consecuencia, la democracia degenera en oclocracia, que literalmente significa el gobierno de una masa popular incontrolable e incontrolada. Durante oclocracia la población aceptará de forma complaciente y cómplice las propuestas de los demagogos. Finalmente, la forma de organización política se verá sumida en el caos, y las reivindicaciones de los demagogos, culminará en que uno de ellos demandará para sí el poder absoluto, con lo que una vez completado el círculo se volverá a una monarquía y se iniciará otra vez el proceso.

En el texto se presenta la inestabilidad de las constituciones simples y su incapacidad para superar sus propias deficiencias y alcanzar la estabilidad. Todas tienen una duración limitada, pues los gobernantes, o el gobernante, tiende a extralimitarse en el ejercicio del poder, porque carece de un control, la consecuencia normal es que se convierten con el tiempo en insolentes, autoritarios y abusan del poder. Esta situación exaspera a los ciudadanos que provocan una revolución para acabar con el régimen político.

Polibio pone de relieve la dimensión casi biológica de su teoría sobre la evolución de los regímenes políticos. En el texto citado aparecen términos que avalan esta teoría: crecimiento, momento culminante y decadencia[24]. Todos los regímenes políticos pasan por estos tres momentos, como el cuerpo humano[25]. Así pues, toda la dinámica política está considerada según la medida del hombre[26].

¿Cuál es el punto culminante de la *anacyclosis*? La respuesta no es evidente porque en el proceso cíclico se ve que una forma simple rápidamente cae en su degeneración. Por ejemplo, la monarquía parece que puede tener su plenitud en la realeza, pero inmediatamente cae en su degeneración que es la tiranía. Por tanto, se puede afirmar que no existe un momento culminante dentro del ciclo donde se suceden las formas simples de gobierno. El punto más importante, si se puede llamar así, está fuera de todo el proceso y se encuentra cuando el ciclo se rompe y da lugar a la existencia del régimen mixto.

---

[24] POLIBIO, *Historias*, 6.51, 4.

[25] POLIBIO, *Historias*, 6.4, 1 y en 6.9, 11-13, donde usó los siguientes términos: principio, desarrollo, cambio y desaparición o extinción.

[26] Frank W. WALBANK, *Polybius*, cit., p. 142, ha estudiado, en la tradición griega, esta concepción biológica de la política; cita como ejemplos a autores como Anaximandro, Tucídides y Focio.

2. Sobre las constituciones políticas en particular

Los regímenes políticos son cuantitativa y cualitativamente diversos. La primera diferencia es la que se da entre el número de los que participan en el poder: uno, pocos o muchos. Esta distinción es muy importante porque el fraccionamiento del poder y la admisión de disfrutar de él nunca alcanza a todos y, menos aún, produce una satisfacción generalizada. Por otra parte, quien tiene el poder trata de retenerlo y utilizarlo de forma exclusiva para sí mismo.

Polibio al situar el origen de la comunidad política después de un cataclismo conectó con una forma de entender el origen de la vida en común de los hombres según una línea de pensamiento[27]. Tras este traumatizante suceso el hombre comprobó su debilidad y su insuficiencia para organizarse. La superación de este momento exige llegar a organizarse y establecer un orden en el que se ejerce el poder de una manera y con unas características determinadas. Los hombres se unieron para superar su debilidad y nombraron a un jefe que suele ser el más fuerte y más excelente espiritualmente[28]. En este momento la comunidad política se estructura, se ordena y se pone en marcha con un mínimo de organización que se concreta en el ejercicio del poder por parte uno sobre todos los demás.

A) *Los regímenes unipersonales: monarquía, realeza y tiranía*

La primera forma de gobierno es la *monarquía*, cuyo análisis nos muestra dos problemas: qué lugar ocupa dentro de la *anacyclosis* y su doble sentido, a saber, su caracterización como régimen político correcto y su degeneración en uno terrible que es la tiranía.

El lugar que ocupa dentro de la *anacyclosis* es muy evidente: abre y cierra el ciclo, está al principio y al final de todo el proceso. La monarquía es la solución para los momentos en los que reina el desorden entre los hombres, cuando la vida se convierte en un caos y es salvaje. Prueba de esto es que la monarquía, a diferencia de otras constituciones políticas, no engendra ni cambia, la monarquía se establece[29] en el primer momento, y se encuentra al final de todo el proceso cuando los hombres tienen un comportamiento salvaje semejante al de los animales, y entonces, al igual que ellos, siguen por necesidad a alguien que se ha convertido en su jefe[30] y para restablecer el orden perdido. Por tanto, la

---

[27] Véase POLIBIO, *Historias*, 6.5, 5. Esta idea fue también defendida por Protágoras y Demócrito, por citar dos ejemplos anteriores a Polibio.

[28] Cfr. Kurt VON FRITZ, *The Theory of Mixed Constitution in Antiquity*, cit., pp. 44-59.

[29] POLIBIO, *Historias*, 6.4, 7.

[30] POLIBIO, *Historias*, 6.6, 9, donde se dice que se encuentra a un déspota y a un monarca para remediar la situación caótica y salvaje. En el caso que cita en 6.5, 7 la palabra *anárkhe*, que significa necesidad, está en oposición al término *eleutheria*, libertad; está hablando de una exigencia casi biológica o física. En 8.8, 4-7, donde cita como excepción el reinado de Filipo, V; 2.8, 2, donde expuso el caso de Asdrúbal, que fue desobedecer los planes que le impusieron los gobernantes de Cartago; 21.22, 5, 6.4, 6, 56.8, 1, 8.35, 7 y 23.11, 5, donde muestra que la monar-

monarquía emerge —se establece o se encuentra— en el desorden cuando los hombres adquieren una mínima conciencia política y social. Al principio, la monarquía es la que organiza la comunidad política. Y al final, cuando el proceso ha llegado a su conclusión y se ha destruido todo atisbo de organización y se ha implantado el imperio de la fuerza, vuelve a ser la monarquía la que clausura el ciclo e inaugura otro nuevo[31].

En la *basileía* (realeza) se descubren también los dos niveles que constantemente aparecen en la obra de Polibio. Formalmente considerada, sucede a la monarquía[32]. Para que se instaure la realeza después del orden impuesto por la monarquía, es necesario que el régimen político tenga un fundamento ético y social, es decir, la realeza se engendra cuando los hombres toman conciencia de las nociones de justicia y bondad y tratan de llevarlas a la *praxis* política[33]. Ambos conceptos se adquieren siguiendo un proceso natural[34]. Frank W. Walbank mantuvo que estas ideas consideradas éticamente muestran la importante influencia de los estoicos en el pensamiento y en la formación de Polibio[35].

La realeza es estable y perdura porque el pueblo ve que la justicia y la bondad están encarnadas en la persona de rey. A él le corresponde el mantenimiento del orden social y el imprimir un rumbo a la actividad política. En suma, el rey es el que tiene el deber de gobernar y dirigir los destinos de la comunidad. La perdurabilidad política se da mediante la sucesión dinástica de padres a hijos, acertar en el proceso y con el sucesor es fundamental para que la realeza salga fortalecida en el cambio generacional.

Se supone que, si un padre rey se ha ocupado de su hijo, éste habrá recibido los mismos principios que ellos practican, la bondad y la justicia, y serán capaces de asumir los deberes propios del cargo y de la dignidad real[36].

La *tiranía* surge de la corrupción de la realeza cuando ésta convierte sus virtudes en vicios opuestos[37]. Los defectos aparecen cuando los príncipes encuentran todo organizado: la comunidad política consolidada, los límites territoriales bien definidos y defendidos, ausencia absoluta de problemas económicos, por tanto, no hay necesidad de esforzarse para sacar adelante el reino. De este modo, los príncipes se encuentran con cuantiosos ingresos, por lo que acu-

---

quía puede ser una forma de gobierno despótica. Y también la asimila a la tiranía en 2.43, 8, 2.44, 6, 6.4, 7 y 6.10, 4; y Frank W. WALBANK, *Polybius*, cit., pp. 140-141.

[31] POLIBIO, *Historias*, 6.11, 12 y 6.12, 9.

[32] POLIBIO, *Historias*, 6.4, 7.

[33] POLIBIO, *Historias*, 6.5, 10 y 6.7, 1; en estos textos Polibio muestra cómo surgen las nociones de bondad y justicia.

[34] POLIBIO, *Historias*, 6.7. 1-2.

[35] Véanse Frank W. WALBANK, *Commentary...*, p. 653, que cita como apoyo Cicerón, *De finibus*, 3, 21; Kurt VON FRITZ, *The Theory of Mixed Constitution...*, cit., pp. 54-57, quien puntualiza que la influencia de esta corriente de pensamiento es evidente en algunos pasajes y en otros no tanto.

[36] POLIBIO, *Historias*, 6.7, 1-5. La realeza recibe en las *Historias* un trato muy pragmático. Se describe su desarrollo histórico que es fundamental para el autor, por ejemplo, en Macedonia, 3.1, 9; 3.3, 8; 29.22, 4; 31.25, 6; en Siria, 3.5, 3; 28.20, 7; en Egipto, 18.44, 4; para otros reinos, 2.7, 8; 4.87, 6; 5.10, 1; 5.35, 10; 5.40, 7.

[37] POLIBIO, *Historias*, 6.4, 8.

mularán más riquezas de las necesarias para vivir, en ese momento comienza la desviación del régimen y la corrupción de los reyes.

El nuevo rey, pese a pertenecer a un ilustre linaje, pierde las exigencias de su cargo y posición que es servir a todos. Piensa que el reino es para él y para vivir ostentosamente, poseer los mejores atuendos, una mesa siempre bien servida, mostrar que puede sostener un elevado número de súbditos en sus casas, etc. El rey lleva una vida que procura conseguir sólo beneficios para su persona y su entorno. Eliminará todo lo que se oponga a sus pasiones y deseos. Pronto se transformará en un tirano porque su poder se sostiene sólo en el temor de sus súbditos. A su alrededor crece el descontento y se convierte en el blanco de todas las iras y las críticas de los súbditos, que si antes sufrían en silencio y con paciencia la imposición de nuevas cargas, ahora se rebelan porque alrededor sólo ven desgracias, todo género de males y afrentas por parte del rey. En esta situación insoportable el pueblo toma conciencia de que es esclavo de las pasiones y caprichos de un hombre y conspira contra él para derribarlo[38].

B) *Los regímenes de pocos: la aristocracia y la oligarquía*

«Después de la corrupción de la realeza y la tiranía, nace la aristocracia»[39]. El poder ha pasado de manos uno a unos pocos. En las *Historias* estos dos regímenes aparecen citados exclusivamente en el libro VI. Por tanto, se puede afirmar que tienen un valor teórico. No parece que Polibio pensara que se pudieran dar históricamente, salvo en el caso de ser uno de los componentes del régimen mixto. Aristocracia y oligarquía son dos modelos del ejercicio del poder y su inclusión en la teoría constitucional de Polibio debe más a la tradición griega, que a la necesidad histórica. Quizá Polibio estimó oportuno citarlos por dos razones. La primera porque la aristocracia es uno de los componentes del régimen mixto. La segunda porque ambos son necesarios para completar el proceso de evolución de las constituciones, ya que no se puede admitir el paso directo de la tiranía a la democracia, aunque históricamente se realizó.

Los súbditos exasperados del gobierno despótico de los tiranos no soportan su yugo y se rebelan contra él. El pueblo se transforma en una masa incontrolada[40]. Los deseos de esta multitud son canalizados por unos pocos, los más nobles, que lideran la sublevación. En este número reducido de individuos confía el pueblo para suprimir al tirano. Ellos establecen y desarrollan la aristocracia como régimen político que está compuesta por los hombres más justos y prudentes[41]. Polibio considera que estos hombres tienen las características adecuadas porque el pueblo confía el regimiento de la comunidad a sus personas que es la manera de agradecer a éstos el haber derrocado al tirano. Los aristócratas se dedican

---

[38] POLIBIO, *Historias*, 6.7, 6-9.
[39] POLIBIO, *Historias*, 6.4, 8.
[40] POLIBIO, *Historias*, 6.8, 1.
[41] POLIBIO, *Historias*, 6.4, 3.

desde ese instante con todas sus fuerzas a la atención de lo que es más conveniente para la comunidad política: los asuntos que afectan a todos[42].

La decadencia de la aristocracia se produce cuando los hijos de los primeros aristócratas que establecen el régimen suceden a sus padres. Estos se encuentran en una situación semejante a la de los príncipes, a saber, no están acostumbrados a trabajar porque no han participado en la construcción del régimen político, han crecido entre honores y riquezas que el pueblo rendía a sus padres. Una vez que han heredado la responsabilidad del poder gastan el tiempo en fiestas suntuosas y fomentan entre ellos todo tipos de vicios. Cuando han disipado la fortuna propia comienzan a codiciar la ajena. Este ritmo de vida les lleva a despreciar los fundamentos del régimen político correcto: la libertad y la igualdad. Es el momento en que se produce el cambio y la aristocracia degenera en oligarquía[43].

La oligarquía se gana el odio de los ciudadanos, es curioso que Polibio usa el término, *politai*[44], que equivale a decir que son los individuos con plenitud de derechos, y son éstos precisamente los que defienden sus derechos ante el atropello del que son objeto por parte de los oligarcas. De este modo, en el análisis político de Polibio, queda claro que los oligarcas actúan de forma injusta e ilegal. Así se pone de relieve que el despotismo y la arbitrariedad son ejercidas contra unos hombres en plenitud de derechos, no sobre una masa popular anónima y enloquecida.

La oligarquía desaparece cuando el pueblo, hastiado del abuso de poder del gobernante y del régimen de esclavitud al que se ve sometido, genera en su seno unos líderes políticos que se ponen al frente de la protesta. De esta forma son derrocados los oligarcas. Su final, como ocurrió con otras oligarquías griegas, es violento. Unos, los más recalcitrantes, fueron asesinados; otros sufrieron la pena política más grave, el destierro[45].

C) *Los regímenes de muchos: la democracia y la oclocracia*

La democracia se engendra cuando los ciudadanos irritados por las injusticias cometidas por los oligarcas deciden acabar con ellos[46]. Como antes ya se han ensayado otras formas de gobierno sin resultados positivos, y todas se saldan con un cambio violento porque el pueblo no soporta seguir sufriendo las arbitrariedades de los gobernantes, los ciudadanos deciden establecer el único sistema de gobierno que no han ensayado: confiar la soberanía en ellos mismos[47]. Como

---

[42] POLIBIO, *Historias*, 6.8, 2-3.
[43] POLIBIO, *Historias*, 6.8, 5-6.
[44] POLIBIO, *Historias*, 6.9, 1.
[45] POLIBIO, *Historias*, 6.9, 2. El destierro era tan grave, como puso de manifiesto el caso de Sócrates, que los griegos preferían la muerte, porque un hombre sin ciudad era un ser humano sin proyecto vital.
[46] POLIBIO, *Historias*, 6.4, 9.
[47] POLIBIO, *Historias*, 6.9, 3.

es un régimen político querido por los ciudadanos con el que se sienten identificados de forma total.

Los pilares sobre los que descansa este régimen son dos: la igualdad de todos y la libertad de expresión o de palabra[48]. Tal como estableció la constitución política aquea: «[...] sería imposible encontrar un régimen de igualdad política y de libertad de expresión más puro que el elegido por los aqueos»[49]. Unos capítulos más tarde refrendó la opinión: la política de los aqueos fue siempre la misma: mantuvieron entre ellos la igualdad de derecho y la libertad de expresión»[50], principios por los que lucharon con denuedo para mantenerlos e incrementarlos.

La decadencia de la democracia sucede en la tercera generación cuando los nietos de los instauradores del sistema político nuevo desprecian ambos principios políticos básicos. El proceso de degeneración se inicia en el intento por parte de un grupo de imponerse a todo el pueblo, no mediante las virtudes propias de los gobernantes, sin por el poder del dinero[51], que se emplea para corromper al pueblo urdiendo todo tipo de acciones deshonestas, y fomentando las pasiones más bajas. La masa popular acostumbrada a este género de vida, no quiere renunciar y, en ese mismo instante, la democracia desparece y es sustituida por la ley de la fuerza y el reino de la violencia[52].

El tono lacónico de Polibio evidencia la tristeza del final de proceso: «[...] de la democracia, con el tiempo, llega a la plenitud la oclocracia»[53], que aparece cuando el pueblo ha perdido toda noción de la moral y se ha convertido en una masa informe que está a merced de los caprichos de un hombre ávido de honores y riquezas, que confía ciegamente en sus fuerzas, en su capacidad para percudir y se apoya en el pueblo para conseguir realizar sus sueños y sus proyectos. Este individuo, convertido en el campeón de la causa popular, afirma defender los intereses del pueblo para alcanzar su deseo: controlar todos los resortes del poder político y del sistema constitucional[54].

Estos líderes suscitando las bajas pasiones dominan al pueblo. Prometen muertes violentas, castigos ejemplares, destierros, revanchas y venganzas. El pueblo enloquecido no respeta ninguna ley más que aquella que se impone por

---

[48] POLIBIO, *Historias*, 6.9, 5. Y cita un caso histórico más de igualdad: la que siempre tuvieron los súbditos macedonios ante sus reyes, 5.27, 6.

[49] POLIBIO, *Historias*, 2.38, 6.

[50] POLIBIO, *Historias*, 2.42, 3 y en otros pasajes, por ejemplo, en el que escribió: «posteriormente los lacedemonios, molestos por los hijos del citado [el rey Ogigo], quienes no gobernaron según las leyes, sino despóticamente, cambiaron su constitución en una democracia. Desde entonces, en las épocas siguientes, hasta la época de Alejandro y de Filipo, las cosas iban bien o mal, según las circunstancias, pero como hemos ya dicho, intentaron siempre mantener su federación en la democracia» (2.41, 6). Así se muestra cómo la democracia se engendra a partir de una oligarquía. Véase Doran MENDELS, «Polybius and the Constitution of Achean League: A Note», *Scripta Classical Israelica*, I (1979-1980), pp. 85-93.

[51] POLIBIO, *Historias*, 6.9, 6.

[52] POLIBIO, *Historias*, 6.9, 7.

[53] POLIBIO, *Historias*, 6.4, 11.

[54] POLIBIO, *Historias*, 3.80, 3, donde pone el ejemplo de Flaminio; también en 2.21, 8, describe el proceso de desmoralización del pueblo y su caída en la inmoralidad.

la fuerza, las leyes que satisfacen sus deseos más bajos. La presión ideológica aplicada en los puntos más débiles hace que el pueblo grite, exija con violencia todo, es decir, se comporte de forma irracional y, por tanto, es dominable.

La *anacyclosis* llega a su fin. El proceso vuelve al inicio: los hombres sumidos en el caos salvaje. La solución que vislumbra Polibio es el advenimiento de un déspota, de un monarca que imponga por la fuerza el regimiento de la ley, el orden y los principios morales básicos sobre los que debe asentarse cualquier régimen político. Principios que tienen que cumplir todas la comunidades políticas[55]. El ciclo político de las constituciones se ha cerrado. Vuelve a comenzar en el mismo lugar donde arrancó.

D) *El régimen mixto*

La aportación fundamental de Polibio al análisis político es la teoría del régimen mixto que es la forma constitucional más perfecta, más equilibrada y más adaptada a las exigencias del hombre que vive en comunidad política.

Hemos visto que existen siete formas de gobierno simples que se suceden cíclicamente en un proceso natural, acompasado y rítmico. Sin embargo, la constitución mixta no está sumida en este ciclo, ni tan siquiera se cita en él. Es diferente a todas las otras.

El régimen mixto aparece en las *Historias* después de las formas simples de gobierno, como la constitución mejor porque es el resultado de la combinación proporcionada de las tres formas rectas. Esto no es sólo una opinión más, es algo comprobado históricamente, de forma experimental, fáctica y explicable racionalmente[56]. El régimen mixto está compuesto por la excelencia, lo esencial y lo mejor de las formas de gobierno simples que se ajustan mediante un ensamblaje equilibrado y mantenido de una forma equilibrada y contrapesada. De este modo, se evita que alguno de los componentes prevalezca sobre los otros. En suma, la constitución mixta para Polibio es una balanza equilibrada en la que ningún elemento destacaba sobre los demás.

Cita tres ejemplos: el régimen de Esparta instaurado por Licurgo, la forma de gobierno de Cartago y la República de Roma[57]. El hilo conductor que une a estas tres formas constitucionales es la historia. Se aprecia en la obra de Polibio que hasta llegar a la República romana se sigue un proceso de perfeccionamiento. De la concepción teórica de la comunidad política de Licurgo surgió Esparta, que gracias a su constitución se mantuvo muchos años en el primer puesto entre las ciudades de Grecia. Un sistema de gobierno mal combinado dio origen a la constitución de Cartago. Ambas tienen en común que dominaron su entorno y fueron las potencias que en su tiempo marcaron el ritmo de la Historia. Roma partía de estas experiencias y trató de perfeccionar la constitución y su mezcla.

---

[55] POLIBIO, *Historias*, 6.9, 9.

[56] POLIBIO, *Historias*, 6.3, 7-8.

[57] Frank W. WALBANK, «Polybius on the Roman Constitution», *The Classical Quarterly*, 37:3/4 (1943), pp. 73-89.

Proceso que le llevó a alcanzar las cotas más altas de poder. De esta manera, las diferentes concepciones del régimen mixto determinan su instauración.

El proceso de establecimiento de esta constitución puede seguir dos vías. En primer lugar, se instaura por la acción directa de un legislador o reformador político, como es el caso de Licurgo. Este rey espartano había comprendido que todos los trastornos y cambios eran naturales, y que toda forma simple de gobierno era peligrosa porque su estabilidad no está garantizada: la experiencia muestra que siempre degeneran debido a los vicios naturales que son la causa de su destrucción[58]. Así pues, Licurgo conocedor de estos fracasos continuos, concibió una forma de gobierno que fuera producto de la combinación de lo mejor de cada una de las tres formas simples correctas[59]. De este modo, estableció un sistema de gobierno basado en el equilibrio contrapesado de las distintas fuerzas. Unas ceden en beneficio de las otras. La monarquía, en el caso de Esparta, estará contenida por el miedo del pueblo. El pueblo estará frenado por el respeto a la Gerusía, compuesta por los ciudadanos más virtuosos y experimentados, que siempre, en cualquier asunto, velaban por el respeto de la justicia y de la legalidad[60].

La segunda vía es mediante el crecimiento natural producido cuando los cambios de la *anacyclosis* se convierten más en un compromiso que en una completa destrucción del régimen anterior. Dicho con otras palabras, el nuevo orden político es mezclado y añadido al precedente en vez de sustituirlo, hasta que triunfe una de las tres formas de gobierno fundamentales.

Polibio demuestra cómo Licurgo y los romanos llegaron al régimen mixto por caminos distintos. El primero mediante la razón, esto es, pensó qué tipo de constitución política era la más adecuada a la manera de ser de los espartanos, y la instauró. Este planteamiento exigía que Licurgo tuviera una experiencia como gobernante y haber viajado y conocido otros territorios que se organizaban de forma diferente. Por su parte, los romanos, llegaron a la convicción de que la constitución mixta era la más ajustada a sus intereses a través de la experiencia histórica. Más en concreto, a causa de los desastres, combates y peligros que superaron. De este modo, por otra vía totalmente diferente a la de Licurgo, alcanzaron el mismo destino y una solución política a sus crisis semejante[61].

La diferencia entre un planteamiento y otro es neta. Para Licurgo la experiencia histórica tiene poca importancia. La historia no desvela lo más conveniente políticamente, por eso, la constitución de Esparta se puede considerar una elaboración de gabinete, un régimen pensado en todos sus detalles y posteriormente aplicado a Esparta. En cambio, la República de Roma se instauró después de un proceso lento y sorteando diversos problemas, superando fracasos, éxitos, situaciones difíciles, problemas internos, etc. Es el fruto maduro después de diversos ensayos en los que los criterios de validez y conveniencia residían en la Historia, que actúa como maestra, enseña lo que se tiene que

---

[58] POLIBIO, *Historias*, 6.10, 4.
[59] POLIBIO, *Historias*, 6.10, 6-7.
[60] POLIBIO, *Historias*, 6.10, 9.
[61] POLIBIO, *Historias*, 6.10, 14.

hacer y lo que no, es decir, muestra qué es correcto y cómo se deben corregir los errores o, al menos, evitarlos.

En suma, la constitución mixta se instaura por dos razones. Primera, como remedio que ha sido elaborado a conciencia como una solución a la decadencia, o bien como el inexorable curso del devenir histórico[62]. Segunda, la constitución mixta viene a ser semejante a un compuesto químico en el que sin desaparecer la esencia de ninguno de sus elementos, se produce uno nuevo que, tal vez, no se parece a ninguno de ellos. El compuesto químico necesita de todos los elementos para existir, pero puede no identificarse con cualquier de ellos.

El régimen mixto tiene una triple finalidad: conseguir la estabilidad, hacer de la ciudad o de la comunidad política donde se ha instaurado la nación más poderosa y, finalmente, garantizar la libertad en el ejercicio de sus funciones como ciudadanos y miembros de la comunidad.

La estabilidad se produce cuando cada elemento participa en la justa medida que le corresponde, es decir, el poder político está repartido de forma proporcional, y se controlan unos a otros de manera que ninguno pueda actuar por libre, sin contar con los demás. Por esta razón, se dice que el régimen mixto es un sistema de equilibrio. Aunque en realidad es un sistema de mutua corrección.

La estabilidad genera a su vez la capacidad para expandirse y proyectar el dominio. Por ejemplo, el régimen republicano fue el que permitió a los romanos realizar planes de alcance universal, ir más allá del ámbito local con una fuerza y una seguridad que no tienen los regímenes simples.

Finalmente, garantiza la libertad de los ciudadanos que forman la comunidad política. La libertad para un griego era *conditio sine qua non* para tener una existencia digna de su condición de ser humano. La libertad dentro de un régimen político está garantizada porque se establece el control del poder ejercido por parte de cada elemento que lo compone. Es lo que ocurrió en Esparta: conservaron la libertad individual y la de la ciudad[63].

El fundamento de la constitución mixta radica en el equilibrio que logran los distintos elementos que la componen. Con otras palabras, la constitución mixta se mantiene cuando existe una relación estrecha entre todas las partes que la constituyen. La necesidad afecta, otra vez, a la totalidad. El resultado es la gran estabilidad del régimen político. Por tanto, las notas distintivas son: equilibrio, relación armónica y estabilidad.

El equilibrio se tiene que dar entre las tres fuerzas que componen la constitución. Tal equilibrio desaparecería si se sustituye por una repartición igualitaria del poder. Se da, precisamente, porque estas fuerzas son las representativas de los elementos sociales que viven en una comunidad política y, por tanto, son los motores de la actividad política. En Roma estaban representados por los cónsules, el senado y el pueblo. Cada uno de estos tres elementos, como dice Polibio, tiene una esfera determinada para ejercer el poder[64].

---

[62] Kurt von Fritz, *The Theory of Mixed Constitution...*, cit., p. 88.

[63] Polibio, *Historias*, 6.10, 11.

[64] Polibio, *Historias*, 6.12, 13 y 14, donde analiza las atribuciones de los cónsules, del senado y del pueblo.

Según Polibio, de este modo, si cada elemento respeta su esfera de competencia, se conseguirá un perfecto equilibrio y una mutua dependencia entre todos[65]. De este modo se alcanzaba un *statu quo* en el que cada parte se mantiene en su ámbito de competencia porque unos temen encontrar oposición a sus deseos y otros por temor a ser oprimidos por los restantes[66].

La relación armónica y la mutua dependencia se muestran muy eficaces en los momentos de peligro[67]. Claro exponente de esto es la capacidad de recuperación de la República romana después de la derrota de Cannas. Polibio tomó este hecho como una situación límite en la Historia de Roma. Superado este peligro, Roma reconquistó toda Italia, expulsó a los cartagineses, destruyó Cartago y se convirtió en dueña de todo el mundo conocido. Roma superó está situación y salió fortalecida porque se apoyó en el único punto en el que podría encontrar la salvación: su capacidad política, sus sólidos cuerpos legislativos, sus tradiciones, y esto le permitió tomar sabias resoluciones aun después de sufrir graves derrotas[68]. Por tanto, la constitución mixta es la condición necesaria para mantener la estabilidad y detener la continua decadencia de los regímenes políticos. La Historia lo demuestra: el régimen mixto zanjó el problema de la inseguridad de cualquier constitución política, como muestra las experiencias de Esparta y Roma.

La constitución mixta es el único medio para escapar del torbellino de la *anacyclosis*, porque al no ser una forma de gobierno simple, no participa en el proceso. Sólo esta equilibrada combinación es capaz de garantizar su quietud, la armonía entre los elementos y su supervivencia durante mucho tiempo[69]. La función política más importante que cumple el régimen mixto se concreta en evitar los cambios constitucionales y en mantener la estabilidad política, que durará más o menos según la calidad y lo equilibrada que esté hecha la combinación[70].

El final de la constitución mixta se puede también constatar históricamente. Cuando Polibio compuso sus *Historias* había desaparecido uno de los tres ejemplos: Esparta. Otro, Cartago, estaba llegando a su final y el mismo autor pudo contemplar su destrucción. No había razón para que Roma, que había surgido

---

[65] Alberto DÍAZ TEJERA, «Análisis del libro VI de la *Historia* de Polibio, respecto a la concepción cíclica de las constituciones», *Habis*, 6 (1975), p. 29: «La República romana se trata de una constitución que busca el equilibrio entre las distintas fuerzas que la integran: los cónsules —elemento activo, con iniciativa— eran impotentes sin el consentimiento del pueblo y la colaboración del Senado; éste, el Senado —elemento moderador—, debía consultar al pueblo y obedecer al veto de los tribunos, y del pueblo —elemento pasivo— dependía el Senado para todo tipo de adjudicaciones públicas. Si alguno intentaba encumbrarse o imponerse a los otros, los restantes lo impedían.» Véase POLIBIO, *Historias*, 6.15, 18.

[66] POLIBIO, *Historias*, 6.18, 8.

[67] POLIBIO, *Historias*, 6.2, 5-6. El valor y la fortaleza de una constitución política se ponen de relieve durante los momentos difíciles más que en la prosperidad.

[68] POLIBIO, *Historias*, 3.118, 8.

[69] POLIBIO, *Historias*, 6.10, 2. El ejemplo de Licurgo es elocuente. Este legislador consiguió dotar a Esparta de seguridad y, al mismo tiempo, dejarles una amplia libertad, provocando que la ciudad estuviera libre de cualquier amenaza exterior. Véanse 6.28 y 6.50.

[70] POLIBIO, *Historias*, 6.50, 1-2.

como una atalaya globalizadora de los acontecimientos políticos e históricos, no siguiera la misma suerte.

Las causa del declive de Esparta y Cartago son diferentes. La primera sucumbió porque intentó realizar una política exterior guiada por la codicia, como ocurrió en las guerras Mesenias, rebasó los límites del Peloponeso y se lanzó a conquistar el mundo sin estar preparada para tal empresa. La constitución de Licurgo era perfecta siempre que Esparta se mantuviera dentro de los límites territoriales en los que estaba asentada y ejercía su influencia, superados éstos, la constitución se convertía en inestable y mostraba sus debilidades[71]. Cartago encontró su final por la prevalencia del elemento popular sobre los demás, provocando de este modo una ruptura del equilibrio entre los tres elementos que componía el régimen político. De esta forma, Cartago se convirtió en una democracia radical porque el pueblo dejó de ser pasivo y ocupó el espacio de un agente activo, haciendo recaer sobre él toda la iniciativa política[72].

Estas experiencias históricas llevaron a un historiador tan perspicaz como Polibio a mantener el principio según el cual todas las cosas que existen están sujetas por una ley derivada de la naturaleza que es la evolución de la biología: nacer, crecer, llegar a un punto de máximo desarrollo, descender hacia la decadencia y extinguirse[73]. Esta ley está basada no sólo en el estudio del acontecer histórico, sino también en la creencia de los griegos de que todo el mundo sublunar era efímero y finito. Lo eterno no pertenecía al ámbito de lo humano. Además, la biología nos muestra que todo organismo vivo pasado más o menos tiempo pierde vitalidad y muere.

La constitución de la República romana estaba dentro de estos parámetros a pesar de ser el mejor de los regímenes políticos. Su permanencia eterna no está asegurada. Roma, como todas las formas de gobierno, estaba sujeta a la decadencia. Polibio la intuyó y este hecho ha dado lugar a un punto de fricción entre los llamados unitaristas y disgregadores[74]. La decadencia vendrá provocada por la pasión de conseguir el poder y retenerlo para sí y las generaciones futuras, es decir, perpetuarse en su ejercicio y posesión. Además, en este caso los líderes políticos manifiestan una desmedida ambición por acumular riquezas y utilizar la demagogia para atraer la voluntad del pueblo y realizar sus proyectos políticos. Por tanto, se produce, como en el caso de Esparta y Cartago una quiebra del equilibrio entre los elementos que componen la constitución[75]. Cuando Polibio expuso estas ideas con toda probabilidad ya estarían apareciendo ante su mirada algún signo que anunciara la decadencia[76].

---

[71] POLIBIO, *Historias*, 6.51, 6; 6.48, 8 y 6.50, 4.

[72] POLIBIO, *Historias*, 6.51, 7, y Kurt VON FRITZ, *The Theory of Mixed Constitution in Antiquity*, cit., p. 85.

[73] POLIBIO, *Historias* 6.5, 4 y 6.57, 1.

[74] Véase Paul PÉDECH, *La méthode historique de Polybe*, Les Belles Lettres, París, 1964, pp. 309 ss., donde realiza un completo elenco de las opiniones de ambas tendencias.

[75] POLIBIO, *Historias*, 6.57, 3-7.

[76] La lectura de los siguientes pasajes nos puede dar la clave para avalar esta hipótesis: POLIBIO, *Historias*, 6.57, 1; 18.3, 5 y 31.3.

Se pueden citar dos posible amenazas para la República. De un lado, el excesivo poder de los tribunos de la plebe que con su veto podían paralizar el desarrollo de la actividad política. De otro, la dimensión que Roma iba alcanzando con las sucesivas conquistas. Y, como tercer elemento, la quiebra del comportamiento ético de los patricios romanos que se difundía con rapidez en las clases inferiores, que también se van corrompiendo siguiendo el ejemplo de los patricios aceptando y participando de sus sobornos. Pronto la República iba a conocer intentos de aniquilamiento.

III. CONCLUSIONES

La vida de Polibio se desarrolló en una época en la que Grecia pierde toda importancia política, y Roma emerge como potencia que tiende en un continuo e imparable proceso de expansión a dominar todo el mundo conocido. El punto de partida de su análisis político es el estado universal, con independencia del pueblo que lo lleve a la práctica. Por otra parte, Polibio es deudor de la teoría Aristóteles en la que el mejor régimen político es aquel que tiene la capacidad de poner freno a la degeneración mediante un sistema de control o autocontrol del poder. Y este régimen no puede ser uno simple, sino el producto de una mezcla adecuada y equilibrada de elementos de varios regímenes que se neutralizan entre sí. De esta forma, se puede proponer una teoría política eficaz que se fundamente en un profundo análisis político desde la experiencia histórica.

Polibio es fatalista porque la Historia muestra que todo lo que ha nacido sigue un proceso natural de degeneración que concluye en la final extinción y el surgimiento de otra fundación que continua el ciclo en una circularidad permanente. Contra esta ley natural no existen armas y no se puede luchar, hay que resignarse y tratar de minimizar los efectos negativos. En la mente de Polibio el fatalismo tiene una manifestación externa, la *anacyclosis*, y la consideración de la finitud del conjunto de constituciones que participan en el proceso cíclico, son limitadas y se excluyen entre sí porque la vigencia de una desplaza a la anterior e impide el establecimiento de la siguiente. Expresado en el lenguaje de la lógica se podría formular así: «Si A entonces no B», o bien «A o B», en ningún caso ambas a un mismo tiempo. Además, el orden de la adversativa es fijo, por eso la concepción cíclica excluye la simultaneidad de los elementos que intervienen en el proceso, a la vez que establece la unidad en la secuencia. Por tanto, la concepción cíclica excluye la intercambiabilidad de los que participan en la serie. Por ejemplo, supuestos los términos A, B, C, D..., en la realidad histórica temporal sólo puede darse A o B, B o C, C o D... según un orden único. El proceso cíclico consta un número finito de elementos posibles que se reponen infinitas veces en virtud, exclusivamente, de la reiteración del ciclo.

Por otra parte, el puesto dentro del proceso determina al siguiente. Cada elemento está en el lugar que le corresponde y éste depende de los contiguos. Se da una relación de causa-efecto. El número es finito y el orden único, pero el tiempo histórico es amplio, por tanto, sucede que la *anacyclosis* es más cor-

ta que el tiempo, es decir, no tiene extremos. Y esto nos lleva a afirmar que no es una serie lineal infinita, sino que es una serie de elementos finitos que funcionan circularmente porque el tiempo es eterno. Los extremos son términos porque en realidad no existen extremos porque el conjunto de elementos que intervienen en la secuencia y en el proceso están infinitizados por la reiteración del ciclo. La repetición implica el olvido, cada ciclo repite al siguiente, pero no lo recuerda. Sólo hay memoria de la serie secuencial en cada ciclo.

4. CICERÓN: EL CIUDADANO Y LA POLÍTICA EN TIEMPOS DE CRISIS

JUAN MANUEL BLANCH NOUGUÉS
Universidad CEU San Pablo

SUMARIO: I. Introducción.—II. Vida y obra de Cicerón en relación con el análisis político.—III. La persona de Cicerón y el análisis político: un testimonio controvertido.—IV. Génesis de la opinión política ciceroniana: factores condicionantes de la ideología personal.—V. Principios doctrinales del proyecto político de Cicerón.—VI. La constitución política ideal.—VII. Pactismo y derecho.—VIII. Educación de la juventud y regeneración moral e intelectual de la sociedad.—IX. Conclusiones: ideal de la *salus populi*.

I. INTRODUCCIÓN

Figura clave para comprender la cultura de Occidente, debe su extendida celebridad, incluso en ámbitos no cultos, al dominio sin igual de la palabra. Paradigma de orador, campeón de la elocuencia, es así mismo modelo clásico de la literatura latina por la elegancia de su prosa. Se trata, no obstante, de una extraordinaria personalidad cuya relevancia cultural va más allá de la pericia en el uso de un idioma. Desde su infancia se revela el talento de su memoria, de su elocuencia y curiosidad por todas las ciencias así como de su deseo de sobresalir y ser respetado por todos[1]. Saber y saber decir constituyen aspectos fundamentales de su formación intelectual, inescindibles en una persona culta y activa en la sociedad. A la pregunta de si Cicerón pretendió ser más filósofo que político o viceversa, preguntado él, probablemente habría respondido lo primero. La actividad filosófica, sin embargo, no la entiende él al margen de la retórica, que, como arte de persuasión que es, constituye a su juicio un medio necesario para intervenir en las cuestiones políticas de la sociedad. En esto se aparta de Platón, su admirado modelo[2]. Por otro lado, el ideal del sabio no recluido en el jardín

[1] PLUTARCO, *Κικερ.*, 2, relata el asombro que provocó de niño en la escuela hasta el punto de que los propios padres de sus compañeros sentían curiosidad por conocerle. Esto, junto con el respeto reverencial que estos últimos le profesaban cediéndole, al caminar juntos, el lugar central en señal de honor (ἐπί τιμή), da idea de cómo la fama en torno a él pudo ir configurando su personalidad.

[2] Vid. Wilfried STROH, *Cicero. Redner, Staatsmannn, Philosoph*, C. H. Beck, Múnich, 2008, pp. 10-11. Platón sentía recelo por la retórica, que juzgaba inferior, por servir —según él (en su Diálogo *Gorgias*)— sobre todo para adular: no era más que κολακεία (lisonja).

de su sabiduría[3] sino ocupado en las cuestiones trascendentales de la vida política de su patria conforma su pensamiento y su modo de actuar. La obtención de un saber omnicomprensivo[4] de la realidad (propio del *otium*)[5] es instrumento para poder defender legítimamente el *status* de la república romana y participar en la toma de decisiones trascendentales para su subsistencia.

Es hombre, por tanto, a la vez deseoso de saber, pero también de obtener de él utilidades concretas para la vida política. De ellas, es verdad, se sirve para triunfar personalmente en la política y alcanzar la gloria, pero también porque se siente llamado vocacionalmente a la tarea de servir a su pueblo y mostrar a sus conciudadanos la vía recta de la convivencia pacífica y de la concordia social como único instrumento superador de conflictos que el tosco y pernicioso de las armas, las más de las veces, sólo puede empeorar. Además, siente la necesidad de comunicar continuamente sus reflexiones a los demás, especialmente a los jóvenes, para regenerar moralmente una sociedad con signos evidentes de decadencia; una sociedad, en definitiva, en crisis.

II. VIDA Y OBRA DE CICERÓN EN RELACIÓN CON EL ANÁLISIS POLÍTICO

Hablemos, pues, del autor, de su contexto sociopolítico y de la obra que tiene que ver con el análisis político de la situación de su tiempo.

Cicerón[6] nace en Arpino al sureste de Roma en el año 106 a.C. y muere asesinado en el año 43 a.C. No pertenece a la clase nobiliaria romana sino a la ecuestre y es además oriundo de una pequeña localidad fuera de Roma. Sin embargo, su formación es exquisita, tanto en Roma como luego en diversas partes del mundo helenístico, al lado de los mejores maestros de la época. Destaca pronto por la oratoria. Persona de grandes ambiciones políticas y de profundo amor por su pueblo, interviene en diversos procesos judiciales, a partir de los cuales es conocido por la sociedad romana, para después iniciarse en la carrera política (desde el cargo de cuestor hasta el de cónsul, máxima magistratura, que ocupa en el año 63 a.C.). Exiliado entre los años 58 y 57 tras ser acusado de utilizar ilegítimamente

---

[3] Frente a los epicúreos, cuya doctrina, que invita a la pasividad con respecto a asuntos políticos, es objeto de continua crítica por él, no sólo en sus tratados filosófico-retóricos sino también en sus discursos. De ahí la imagen ridiculizada de los típicos jardines epicúreos reducidos a «jardincillos» (*«hortuli»*; *De legibus*, 1.39).

[4] Cicerón recuerda en *De natura deorum*, 1.6, su intensa dedicación a la filosofía desde edad temprana, de cuya actividad se impregnó de tal manera que incluso en las fases de su vida más activas en política, sin apenas dedicación a su estudio, se transparentaba —según él—, si cabe más, su hacer filosófico: «cuando parecía que no filosofábamos, lo hacíamos en mayor medida» (*cum minime uidebamur, tum maxime philosophabamur*).

[5] Término este que no debe en ningún caso ser asimilado a una especie de ociosidad indolente o abúlica sino, en este contexto, a la intensidad de la actividad intelectual retirada de los asuntos públicos.

[6] Interesante la exposición general de la vida y obra de Francisco PINA POLO, *Marco Tulio Cicerón*, Ariel, Barcelona, 2005.

su poder, siendo cónsul en la represión que siguió a la famosa conjura de Catilina, regresó en el año 57. Desde esa fecha hasta prácticamente el final de su vida su actuación política es más discreta. En el año 53 es elegido como augur. Entre los años 51 y 50 es designado como procónsul para gobernar la provincia de Cilicia. Tras el asesinato de César en los Idus de marzo de 44, emprende de nuevo una tarea de dirección de la política romana y dirige una campaña de acoso político contra el sucesor de César, Marco Antonio, hasta el fin de su vida truncada por los sicarios de éste último.

En cuanto a la obra que tiene relación con su análisis político de la realidad romana de su tiempo, casi se podría decir que se encuentra expresada a lo largo de toda ella: es decir, en sus 58 discursos que se conservan (de los 100 se realizó), en los 32 tratados filosóficos, algunos conservados de forma muy dispersa (de los 39 atribuidos a él); en las 11 obras de retórica, oratoria, etc., así como en los escasos fragmentos de su creación poética; también, y de manera especial, en las 914 cartas, de las que 800 son suyas y las otras son dirigidas a él[7]. Con todo, su producción específica en el ámbito del análisis político se podría ceñir a dos períodos comprendidos entre los años 57 y 44 a. C.: el primero de ellos, precedido por una *oratio*, la *Pro Sestio* (del año 56), de singular importancia para nuestro tema. Allí encontramos una expresión, nuclear en el discurso, que es propiamente expresiva de todo su programa político: *otium cum dignitate* («ocio con dignidad»), que será objeto de análisis detallado en nuestra exposición posterior. Entre las obras del primer período que componen ese *corpus* específico relativo al pensamiento político de Cicerón sin duda hay que destacar dos: su tratado *De re publica*, redactado entre los años 54 y 52 y que nos ha llegado de forma muy incompleta, y el *De legibus*, ambos de inspiración claramente platónica. Del segundo período, entre los años 45 y 44, destaca sobre todo su amplia producción filosófico-política que algún autor denomina como «enciclopedia filosófica»[8]. Por su carácter complementario de las ideas expresadas en las dos obras anteriores, merece cita aparte su tratado *De officiis*.

Desde el punto de vista de la historia de Roma, el periodo de fines de la República se ha denominado como «la época de la revolución» por lo extraordinariamente convulsa que fue. «En ella la humanidad ha desplegado una violencia extrema —escribe Citroni[9] citando a Narducci—, una violencia que debemos reconocer como parte de nuestra identidad y en la que nos parece ver la certificación de la barbarie salvaje oculta en la modernidad». Esta época se abre con la primera revuelta servil en Sicilia en el año 135 y el primer tribunado de la plebe de Tiberio Sempronio Graco del año 133 hasta el final de las guerras civiles en el año 30 a.C., según Alföldy[10], para quien, frente a la opinión de autores como Mommsen y Syme, la calificación de «revolucionaria» reservada por ellos a esta época

[7] Antonio FONTÁN, «Introducción general de Cicerón», *Obras filosóficas (Sobre la república. Sobre la naturaleza de los dioses)*, Madrid, Gredos, 1982, p. 11.

[8] Wilfried STROH, *op. cit.*, pp. 88 ss.

[9] Mario CITRONI, *Prefazione* a Emanuele Narducci, *Cicerone. La parola e la politica*, Laterza, Roma/Bari, 2009, p. VI.

[10] Géza ALFÖLDY, *Storia sociale dell'antica Roma*, Il Mulino, Bolonia, 1987, pp. 99 ss. (trad. italiana de Andrea Zambrini: *Römische Sozialgeschichte*[3], Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1984).

no es admisible. A su juicio, ninguno de los movimientos aspiró a producir un «cambio violento del ordenamiento social preexistente». Los conflictos que desgarraron durante décadas la sociedad romana fueron múltiples: las guerras serviles (varias a su vez, originadas por la peligrosa rebelión de gran número de esclavos acaudillados por un líder); los producidos por causa de la opresión sufrida por los provinciales a manos de sus dominadores, así como de los habitantes de Italia que aún no poseían la ciudadanía romana y que aspiraban a ella; los choques surgidos entre dos facciones de ciudadanos, caracterizadas por diferentes intereses (los *populares* y los *optimates*, según la denominación ciceroniana, que se hace común). Estos últimos conflictos —continúa Alföldy[11]— desplazan la cuestión social, sustituida por otra de orden político, esto es, dirigida a asegurar el predominio de poder de los jefes respectivos de cada una las facciones.

Pero, desde el año 91 a.C. (fecha de la célebre guerra social) a la batalla de Actium (31 a.C.) se produce una serie de hechos que agudizan la llamada «crisis de la constitución republicana» y que conducen, no a la instauración de un nuevo orden social, sino de un diferente régimen político: el Principado.

III. LA PERSONA DE CICERÓN Y EL ANÁLISIS POLÍTICO: UN TESTIMONIO CONTROVERTIDO

Cicerón es figura clave para entender esta época hasta el punto de que, un tanto exageradamente, se la denomina período o etapa ciceroniana. Pocas veces en la historia, y desde luego de la antigüedad, un personaje histórico ha dado a luz tal profusión de documentos que incluso en ocasiones pueden llegar a iluminar día a día los hechos históricos de su vida y de la sociedad circundante. Tan ubérrima producción se debía, por un lado, a un deliberado intento de crear una determinada opinión entre las clases dirigentes y, por otro, al deseo irrefrenable de engrandecer su imagen para la posteridad. Había que dejar constancia por escrito de todo lo pensado y obrado. Ese extraordinario conocimiento de su persona, revelado particularmente a través del género epistolar que cultiva con frecuencia, ha conducido paradójicamente a que la imagen por él revelada de sí mismo fuera a menudo negativa, incluso ridícula a veces. Todo su esfuerzo por aparecer como persona vigorosa, valiente y decidida en cuanto a la tarea de acometer los más graves asuntos públicos se ve en no pocas ocasiones frustrado por el testimonio de sus propias palabras imbuidas de soberbia, mezquindad o amilanamiento, cualidades impropias de la grandeza de espíritu exigible de un hombre fuerte. Así, no es de extrañar la animosidad manifestada hacia él por Mommsen, el célebre historiador, filólogo y romanista alemán de fines del siglo XIX, quien le considera un político oportunista y vanidoso, de escaso talento científico, cobarde y traidor, así como irrelevante en la construcción del historia romana, sobre todo comparado con la imponente figura de Julio César.

---

[11] *Op. cit.*, p. 101.

El riesgo de «modernizar» la interpretación de la vida y obra de Cicerón por parte de autores de épocas posteriores ha estado siempre presente. El desprecio que sentía Mommsen por Cicerón tenía que ver con la política alemana de su época, y el aprecio por Julio César con el modelo de líder que veía en este último para llevar a cabo la ansiada unificación de Alemania. En esta percepción le precedió el filósofo Hegel de quien se vio influido: «Si hubiese sido por Cicerón, César no habría sido nada. César sabía que la república era mendaz, que las palabras de Cicerón eran frases vacías y que debía haber una nueva forma que sustituyese la anterior, ya vacía, y que la forma que él sacaba a la luz era la necesaria» (de sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*)[12].

La imponente personalidad de Mommsen ha condicionado gravemente la reintegración histórica de Cicerón. Ciertamente no ha sido el mejor camino para rescatar su imagen extraer de su tratado *De re publica* la figura del *rector* o *princeps*, representativa de una personalidad carismática que asume todo el poder de un pueblo o nación para dirigir con mano firme los destinos de ésta. En modo alguno, sin embargo, se puede decir que el pensamiento de Cicerón condujese necesariamente a este resultado, ya que, por un lado, sus ideales republicanos eran irrenunciables para él y, por otro, su intención no era otra que la de plasmar su modelo de un, no del único, hombre político capaz de enderezar el torcido rumbo de la vida política romana.

Sólo tras la Segunda Guerra Mundial, en autores como Ettore Lepore (*El príncipe ciceroniano y los ideales políticos de la tarda república*, 1954)[13], se comienza a destacar en el Arpinate, por encima de mezquindades, su esfuerzo doctrinal, fruto de interés profundo y real, y su enérgica defensa de una actividad pública que vincule la ética con la política.

IV. GÉNESIS DE LA OPINIÓN POLÍTICA CICERONIANA: FACTORES CONDICIONANTES DE LA IDEOLOGÍA PERSONAL

Cicerón es un testigo excepcional del paso de época que experimentaba la sociedad en esos momentos. Son célebres sus palabras *O tempora, o mores!*, pronunciadas al comienzo de primer discurso contra Catilina[14], que reflejan muy bien esa lúcida percepción y el sentimiento de profunda nostalgia por un pasado mejor. Catilina era un noble sin escrúpulos, herido además en su vanidad por no haber logrado su elección como cónsul, que aprovechó el malestar social reinante entre los más desfavorecidos. Los graves hechos antes descritos, que produjeron la muerte de un gran número de campesinos propietarios de pequeños fundos rústicos, habían ocasionado una notable despoblación del campo. Los nobles, a partir de la Segunda Guerra Púnica, habían obtenido —sin ser propie-

[12] Mario CITRONI, *op. cit.*, pp. VII-VIII.
[13] Ibíd., p. IX.
[14] *In Catilinam*, I.2.

tarios— grandes extensiones de tierra pública (*ager publicus*) que administraban con libertad. Las sucesivas reformas de los hermanos Graco habían tenido como fin recuperar de manos de aquéllos una parte del suelo público y proporcionar pequeños lotes de tierra en propiedad (con carácter inalienable) a los que nada tenían a consecuencia de las guerras y tensiones sufridas. Como es de imaginar, la resistencia de los aristócratas fue atroz.

La gran masa de desheredados, de la que una buena parte había afluido a Roma, fue —como decimos— objeto de especulación por líderes o aspirantes de líder, con más o menos principios éticos. Catilina carecía de todo freno moral, pero no hacía sino seguir el mal ejemplo ofrecido por otros con anterioridad. La historia de Roma había visto emerger unas décadas antes las figuras de dos imponentes caudillos, sin duda de mayor personalidad y altura de miras que aquél: Mario y Sila. El primero, compatriota de Cicerón y como él no perteneciente a familia nobiliaria, realizó una reforma del ejército de gran trascendencia posterior al integrar en él a todos aquellos individuos sin futuro cierto, a los que prometió pingües ganancias a cambio de una lealtad inquebrantable. Su temible oponente, Sila, alineado con los nobles, es decir, de parte del Senado, hizo otro tanto. La aparición en escena de jefes militares con huestes asalariadas a su servicio abrió una vía militar de intrusión en la política de funestas consecuencias en los años, incluso —se podría decir— en los siglos, venideros. Las alternancias en el poder de uno y otro, resultado del éxito en el campo de batalla, traían a su vez la desgracia para los correligionarios de la facción perdedora, que eran literalmente eliminados y sus propiedades confiscadas.

Sila, indiscutible talento militar y político así como brillante organizador, se hizo tristemente famoso por sus listas de proscripciones. Precisamente el inicio de la carrera como orador de Cicerón coincidió con la defensa de una de esas víctimas, Roscio Amerino, hijo de un respetable ciudadano que había sido despojado de sus bienes con aquel pretexto, frente a un protegido de Sila, un tal Crisógono, que se había enriquecido con ese patrimonio comprado por él a muy bajo precio (año 80 a.C.). La valentía mostrada por el joven orador fue notable, porque nadie quería hacerse cargo de la defensa de Roscio por temor a Sila, si bien no careció de apoyo entre personas influyentes.

Las violentas confiscaciones silanas de enteros patrimonios privados, obtenidos y conservados con esfuerzo por las familias, junto con la demagogia empleada por los líderes populistas en la defensa de las leyes agrarias y los repartos gratuitos de trigo a la plebe, hicieron emerger en Cicerón un sentimiento de recelo profundo contra ellas. Se daba cuenta, eso sí, del interés cívico real en la propuesta realizada por parte de tribunos de la plebe de la talla de los Graco, que él contraponía a los de su época. Él, al fin y al cabo, se había educado en Roma desde los diez años en el ambiente tradicionalista de grandes familias nobiliarias: en casa del magnífico orador Lucio Licinio Craso y después con los Escévolas (primero el Augur y luego el Pontífice, jurista excepcional este último). Pero él no pertenecía a ellas. Era un *homo nouus*, un advenedizo, procedente de una humilde localidad italiana y portador de un apellido poco elegante, en busca de gloria gracias a su extraordinario talento como orador, pero también amante sincero de su pueblo. Admiraba,

en efecto, los principios sobre los que se asentaba la constitución que había dado a Roma preeminencia absoluta sobre las demás gentes. Veía en ella el esfuerzo colectivo de una sociedad entera, no de un hombre aislado, y una labor realizada a lo largo de siglos, no fruto de un determinado instante de tiempo o acontecimiento preciso[15]. En ella se plasmaba el espíritu del pueblo, conformador de un sensato y equilibrado modo de entender la política y las relaciones sociales.

Si en el discurso antes citado hubo de manifestar prudente respeto hacia la figura de Sila, al margen de los desmanes de sus servidores, diez años después (año 70 a.C.), en su acusación contra Verres, el tiránico y disoluto gobernador de Sicilia, no escatimó críticas respecto de sus odiosas proscripciones. Por estos años, los nuevos líderes políticos y militares, Pompeyo y Craso, procedían de hecho a liquidar el régimen constitucional vigente para el que el dictador Sila había sido nombrado[16] y del que la aristocracia se sentía tan satisfecha. Ya con ocasión de sus discursos contra Verres, Cicerón comienza a percibir la necesidad de entendimiento entre los dos estamentos sociales en continua lucha por el poder: los senadores y los caballeros. De nuevo en ese año (70 a.C.) y frente a la constitución silana que reservaba a los senadores el privilegio de integrar los jurados en juicios públicos, una ley (*lex Aurelia*, del pretor Aurelio Cotta) hacía reingresar en ellos a los caballeros, junto con los senadores y los tribunos del erario (*tribuni aerarii*, categoría asimilable a la de caballeros)[17]. En el año 66 a.C., siendo pretor, Cicerón tiene por primera vez la oportunidad de hablar directamente al pueblo para defender la propuesta de Pompeyo como general en mando de la guerra contra Mitrídates, rey del Ponto (*Pro lege Manilia* o *De imperio Cn. Pompei*). Las expectativas económicas de los caballeros (potentes empresarios) —cuyos negocios habían sido puestos en grave riesgo por aquel monarca— eran evidentes, pero Cicerón ve en el apoyo que estos ofrecen a Pompeyo, defensor, por otro lado, de intereses senatoriales, un ejemplo de servicio de todos al fortalecimiento económico de la república.

Por otra parte, Cicerón aprovecha en su discurso la ocasión de definir al buen General, que identifica con Pompeyo, caracterizado por una actitud frente a los pueblos sometidos completamente diversa de la que otros, por desgracia, adoptaron antes: lejos de aprovecharse de ellos, aquél procurará su seguridad y prosperidad dispensando a la vez un trato humano y respetuoso. Más tarde, no obstante, Cicerón comparará al General con el político (que no utiliza las armas, es decir, él mismo) para mostrar la superioridad de este último en la grave tarea de salvación de la república[18]. Su natural aversión por la violencia, la necesidad de justificación de la guerra (*bellum iustum*), el gobierno humanizado de los pueblos sometidos,

---

[15] *De re publica*, II.37, en boca de Catón.

[16] Como *dictator legibus scribendis et rei publicae constituendae* (para la confección de leyes y constitución de la república).

[17] Con Cayo Graco, una *lex Acilia repetundarum* (relativa al delito de concusión) había introducido a los caballeros en los jurados relativos a procesos dirigidos por lo general contra personas de rango senatorial que, al mando de las provincias asignadas por el Senado, habían cometido abusos y extorsiones contra los provinciales. Que los senadores se vieran juzgados por los caballeros resultaba para ellos intolerable. De ahí que Sila restableciese el control de los senadores en el ámbito de los juicios públicos.

[18] *Brutus*, 255-256; *Ad Atticum*, 10.4.4.

la resolución pacífica de conflictos, le harán decir aquellas palabras célebres suyas: *cedant arma togae!*[19].

V. PRINCIPIOS DOCTRINALES DEL PROYECTO POLÍTICO DE CICERÓN

La vida política de la sociedad romana en el último siglo de la república se caracteriza por dar amplio espacio a la legítima competencia entre aspirantes a los cargos públicos merced al despliegue y demostración pública de su talento individual, aunque necesariamente apoyado por contactos relevantes y relaciones diversas con personas influyentes. La *amicitia* o amistad en política es fundamental para poder triunfar en este campo. No sólo. Los candidatos, normalmente pertenecientes a familias nobiliarias fácilmente reconocibles por los méritos de sus antepasados, arrastran tras de sí auténticas huestes de *clientes*, personas libres, junto con sus familias, subordinadas a aquéllos por vínculos de servicialidad y cuya subsistencia depende del éxito de sus patronos. Su voto es seguro. Se podría decir, incluso, que era voto cautivo, sobre todo mientras las votaciones fueron a mano alzada, hasta que esto fue modificado para garantizar la pureza de las elecciones. Cicerón pretende superar semejantes lastres de la vida política romana ofreciendo, primero, el propio ejemplo de su persona, alguien con talento pero sin origen aristocrático que asciende a los más altos puestos públicos (de ahí la importancia que concede a la educación); segundo, a través de la necesaria armonía entre los órdenes sociales (*concordia ordinum*).

En su discurso *Pro Sestio* (56 a.C.), introduce una expresión nueva que suena como lema político: «*Cum dignitate otium*». También en ese discurso acuña la conocida distinción —referida a quienes se dedican activamente a la política— de «*optimates*» (es decir, «los mejores», traducción latina de «*aristoi*») y «*populares*», término este con el que alude de manera peyorativa a quienes pretenden el favor del pueblo utilizando medios demagógicos[20]:

> Los que de palabra y obra buscaban agradar a la multitud eran considerados *populares*; *optimates*, en cambio, los que se comportaban de forma que sus decisiones fueran juzgadas como correctas por los mejores (96).
>
> [...]
>
> ¿Cuál es, entonces, el objetivo al que deberían mirar y dirigir su ruta estos timoneles de la república? Aquello que es mejor y más deseable para todos los hombres sanos, honrados y felices: una vida tranquila con honor (*cum dignitate otium*). Todos los que desean esto son considerados *optimates*; quienes lo llevan a efecto, personas de la más alta estima y defensores de la república. Pues no es conveniente que los hombres se dejen llevar por el honor de la actividad de gestión hasta el punto de no mirar por su tranquilidad (*otium*), ni que se entreguen a una vida serena que los aparte de los cargos públicos» (98).

---

[19] *In Pisonem*, XXIX (*in fine*) y XXX. En *De officiis*, I.77, el aserto completo: «*Cedant arma togae, concedat laurea laudi*», cedan las armas a la toga, apártese el laurel de la victoria ante la gloria civil.

[20] Aunque en alguna ocasión (a propósito de los discursos *De lege agraria*) utilice el término en un sentido positivo para arrogarse él el calificativo de verdadero «popular», es decir, persona atenta a las necesidades del pueblo.

Se ha señalado que esta expresión, que por cierto continúa empleándose hoy con motivo de la jubilación de personas ilustres[21], posee un doble aspecto, colectivo e individual: el primero muestra el prestigio de la comunidad política en la paz y en la tranquilidad interna, y el segundo la «tranquilidad social una vez tutelada y respetada la dignidad de cada uno»[22]. Más adelante, en su *De re publica* (I.45.69, *in fine*) dirá: «No hay en efecto motivo de cambio si cada uno se sitúa firmemente en su puesto y no hay espacio por el que precipitarse y caer». Se trata de la dignidad de cada uno, el puesto a él reservado en la sociedad. Cicerón, que es un *homo novus* de la política («inquilino de Roma», como lo llamó Catilina), defiende la actividad de hombres enérgicos, distinguidos y beneméritos de la república:

> La única vía, creedme, para alcanzar la estima, la consideración y los honores es esta: ser alabados y apreciados por los hombres de bien, sabios y naturalmente rectos, y conocer la constitución de nuestra comunidad política, tan sabiamente establecida por nuestros mayores [...] (*Pro Sestio,* 137).
>
> Los que, según su capacidad, defienden estos principios, son *optimates* con independencia del estamento al que pertenezcan [...] (*Pro Sestio*, 138).

En el tratado *De officiis* (I.18.61 ss.) retoma la idea de la necesidad de «un alma verdaderamente fuerte y grande», «un alma robusta y de una gran firmeza» —como apunta Salvador Mas[23]— haciendo uso de la teoría aristotélica de la «megalopsychía». Sólo que un alma verdaderamente grande es aquella que se caracteriza, no sólo por haber hecho cosas grandes, sino por considerar bueno sólo que es moralmente correcto y por verse libre de todo tipo de pasiones. El alma de César, por ejemplo, es «verdaderamente fuerte grande, robusta y una gran firmeza» pero no se caracteriza por desear lo bueno. Así pues, las acciones caracterizadas por la virtud no se realizan por la gloria (concepto éste que tiene una fuerte resonancia militar) que se pueda obtener sino por servir a la *utilitas rei publicae*. Sólo el que la realiza movido por estos buenos sentimientos llegará a poseer esa serenidad que acompaña a la dignidad de su posición en la sociedad: esta es la única disposición lícita que puede asumir un ciudadano que pretenda dedicarse a la política, entendida, por otra parte, no como una facultad sino como un deber frente a la comunidad política.

En su tratado *De re publica*, 1.2, dirá:

> No basta con poseer la virtud como un arte, si no se aplica; puedes conocerla en teoría, pero la virtud consiste por entero en su puesta en práctica. Y la aplicación máxima de la virtud consiste en el gobierno de la comunidad y en conseguir la perfección real, no con palabras.

---

[21] Este lema procede, pues, como tantos otros, de la cultura romana donde se aplicó asimismo a aquellos que concluían su carrera política, lograban el reconocimiento general y la respetuosa atención a su palabra en el Senado.

[22] Emmanuele NARDUCCI, *Cicerone. La parola e la politica*, Laterza, Roma/Bari, 2009, 253.

[23] Salvador MAS, *Pensamiento romano. Una historia de la filosofía en Roma*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2006, pp. 164-168.

Por eso son reprochables quienes, pudiendo dedicarse a la vida pública, prefieren ahorrarse los sinsabores que produce la irracionalidad de la vida política para dedicarse a sus asuntos y vivir con la mayor paz y tranquilidad posible (*De officiis*, I.20.69). De la política puede verse impedido aquel que posee una salud débil o que es obligado a abandonarla por causas lamentables[24]. Esto permite que, sin reproche alguno contra ellos, puedan dedicarse a la vida intelectual ansiada. Diferente es el juicio que merecen aquellos que desprecian los mandos militares y las magistraturas sin más[25].

Los fundamentos institucionales del *otium cum dignitate* los menciona Cicerón en su *oratio pro Sestio* (98):

> La religión, los auspicios, los poderes de los magistrados, la autoridad del Senado, las leyes, las costumbres en nuestros antepasados, los tribunales, la jurisdicción, la fidelidad a la palabra dada, las provincias, los aliados, el prestigio del imperio, el ejército y el tesoro público.

Es significativo que Cicerón omita los poderes y los derechos del pueblo. Es éste un signo más del juicio personal, fruto del análisis que él ha realizado durante toda su vida como político, acerca de la naturaleza y comportamiento de la plebe.

VI. LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA IDEAL

Cicerón aspira así a obtener lo que denomina «*concordia ordinum*», es decir, la actuación conjunta y armónica de las clases senatorial y ecuestre en defensa de la constitución republicana, como modo de superación de la actitud que durante ese siglo les había conducido a un continuo intento de imponer sus intereses respectivos. Sin embargo, el impropiamente denominado triunvirato de César, Pompeyo y Craso del año 59 a.C. supuso el fracaso total de esa propuesta, pero no tenía por qué serlo del proyecto político destinado a obtener una adhesión natural de la entera sociedad a la idea de base, el consenso de todos los hombres de bien (*consensus omnium bonorum*) entre los que incluye ahora a

> quienes son personas principales en los consejos públicos, los que secundan a éstos, los hombres de los estamentos superiores, los que tienen acceso a la curia, los romanos que residen en los municipios y el campo[26], los hombres de negocios e incluso los libertos[27] (97).

---

[24] Cicerón pensaba en él y en su dolorosa experiencia.

[25] Ataca sin tregua en este punto a los epicúreos.

[26] Esto es una novedad en el discurso político de Cicerón, que tiene que ver con el apoyo y cálido recibimiento por parte de ellos a la vuelta de su exilio.

[27] Es muy llamativa aquí la inclusión de esta última categoría de personas entre los hombres de bien. El desengaño de una frustrada coalición de senadores y caballeros, hipotetizada por él inicialmente, le hace modificar su opinión y ampliar el ámbito social de sujetos intervinientes en la reconstrucción de la república a todos aquellos que participan del ideal de la concordia y de la erradicación de la violencia.

Las palabras de Cicerón no suenan vacías sino, al contrario, tienen que ver con su propia experiencia. Algunos autores, por ejemplo, Lepore, han querido reconocer en la ampliación de la categoría de hombres de bien a un ámbito más amplio de personas (incluidos los libertos) un indicio de democratización de las ideas de Cicerón. Quizás esto sea excesivo, pero es cierto —como dirá en *De legibus*, I.13.37— que la finalidad práctica que persigue su discurso consiste en «reafirmar las repúblicas, robustecerlas y sanar los pueblos».

En su tratado *De re publica* (I.25.39) define la *res publica* como

> la cosa del pueblo, siendo el pueblo no toda aglomeración de hombres realizada de cualquier manera sino la reunión de una multitud asociada por el derecho[28] y por la comunidad de intereses (*coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*). La causa originaria de esa integración no es tanto la debilidad (*imbecillitas*) humana cuanto cierta tendencia asociativa natural de los hombres [...].

En la que se denomina «constitución mixta» se produce una fusión de los tres tipos clásicos platónico-aristotélicos de regímenes políticos (monarquía, aristocracia y democracia), pero no como un equilibrio político conforme al modelo descrito antes que él por Polibio:

> [...] de las tres primeras formas, a mi modo de ver, es con mucho preferible la de los reyes, y superior a ella será la que se equilibre y atempere conforme a los tres mejores tipos de constitución. Conviene, en efecto, que haya en el gobierno algo de eminente y regio, que ciertos poderes sean deferidos y atribuidos a la autoridad de los ciudadanos principales, y que ciertas cosas sean reservadas al juicio y voluntad de la muchedumbre. Semejante constitución presenta en primer lugar una cierta igualdad, de la que a duras penas pueden carecer por mucho tiempo los ciudadanos libres, y en segundo lugar tiene firmeza, porque mientras aquellas tres primeras formas de gobierno degeneran fácilmente en los defectos opuestos, de modo que del rey surge un amo, de los *optimates* una facción, del pueblo turba y confusión, y estas formas a menudo se transforman en nuevas, esto en cambio no sucede en esta constitución política, tan compleja y moderadamente mixta, salvo por graves defectos de los ciudadanos principales. No hay en efecto motivo de cambio si cada uno se sitúa firmemente en su puesto y no hay espacio por el que precipitarse y caer (I.45.69).

Cicerón se muestra favorable a un modelo aristocrático de gobierno de los mejores porque «la calidad de los ciudadanos tiene más valor que su número, por elevado que sea éste» (*De re publica*, VI.1). El poder de cada uno para influir en los asuntos de la república depende de su dignidad, que a su vez depende —según él— del patrimonio y de la cultura del ciudadano. En este sentido alaba la constitución de Servio Tulio que establece una ordenación de los ciudadanos siguiendo un criterio timocrático o de estimación de la riqueza de cada ciudadano. Por eso, su opinión acerca de la votación secreta o de la

---

[28] El *consensus iuris* al que se refiere la conocida definición es el que presta el derecho, no el que dan los ciudadanos (vid. F. CANCELLI, «"Iuris consensus" nella definizione ciceroniana di "res publica"», *Studi in memoria di Guido Donatuti*, I, Milán, 1973, pp. 211-235). Cicerón, frente a la tesis contraria de los epicúreos, rechaza toda forma de pactismo político que convertiría en mudable la actividad pública, con lo que se incurriría en un relativismo pernicioso para el bien común y el propio derecho.

institución de los tribunos de la plebe se hace a este respecto muy ilustrativa de su teoría política:

> que tenga el pueblo su tablilla como si ésta fuera garante de su libertad, con tal de que pueda mostrarse a uno de los ciudadanos mejores y más serios y ofrecérsela voluntariamente, de modo que la libertad consista precisamente en esto, en que se le dé al pueblo la potestad de gratificar honradamente a las personas de bien... porque el pueblo tiene suficiente con que se le permita [votar] (*De legibus*, 3.17.39)[29].

Respecto del tribunado de la plebe, Cicerón lo contemplaba como una astuta concesión al pueblo que no debía poner en peligro los fundamentos de la constitución republicana[30].

VII. PACTISMO Y DERECHO

Otro elemento básico en la teoría política de Cicerón para entender su aspiración a configurarla como un instrumento al servicio de la estabilidad de la construcción republicana, incluso en tiempos de profunda crisis como los que él vivió, es su concepción del derecho basada en la ley natural que distingue entre lo bueno y lo malo, lo justo e injusto sin que el criterio de discernimiento pueda ser alterado por el capricho del hombre. En su tratado *De legibus*, I.15.42, afirma:

> [...] Existe, pues, un único derecho, vínculo de la sociedad humana, y que constituye una sola ley; ley definida como recta razón de mandar y de prohibir [...] no existe justicia en modo alguno si ésta no consiste en la naturaleza; pues la establecida por razón de utilidad es destruida por la propia utilidad [...] (16.43, *in fine*). Si el fundamento del derecho lo constituyera la voluntad de los pueblos, las decisiones de los ciudadanos principales o las sentencias de los jueces, sería conforme a derecho robar, cometer adulterio, falsificar testamentos, si tales acciones fueran aprobadas por los votos o acuerdos de la multitud. (44) Si tan grande es el poder que tiene la opinión y la voluntad de los necios que es capaz de cambiar con sus votos la naturaleza de las cosas ¿por qué no ratifican que las cosas malas y perniciosas se consideren buenas y saludables? [...] Considerar que tales cosas dependen de la opinión y no de la naturaleza es cosa propia de locos.

VIII. EDUCACIÓN DE LA JUVENTUD Y REGENERACIÓN MORAL E INTELECTUAL DE LA SOCIEDAD

Muy importante en la concepción política de Cicerón es, como venimos diciendo, la necesidad de manifestar sus ideas para impregnar así de ellas la opinión pública. Sus obras eran, en efecto, leídas y causaban honda impresión en muchos. Por eso, su teoría política, respaldada por una actividad política personal, encarnaba de manera fehaciente las ideas expuestas, era creíble y acabó

---

[29] Ya el abuelo de Cicerón fue en *Arpinum* uno de quienes más se opuso a la introducción del voto secreto en el procedimiento electoral de las asambleas.

[30] Francisco Pina Polo, *op. cit.*, pp. 260 ss.

constituyendo un modelo —de rasgos discutibles, sin duda— no sólo para su época sino para la posteridad.

Un aspecto no poco importante fue sin duda su aspiración a constituir un ejemplo de formación cívica para las futuras generaciones de ciudadanos comprometidos con la política, es decir, los jóvenes. Él entendía que las crisis vividas en las últimas décadas dependían no del defecto de la constitución republicana sino de las depravadas personas que habían hecho de la política una actividad al servicio de sus intereses personales y para la obtención de la gloria individual. El defecto, por tanto, estaba en las personas —según él— no en el equilibrio constitucional, logrado —como antes veíamos— no a través de la labor aislada de tal o cual sujeto, sino mediante la comunidad, a lo largo de siglos, con el fin de preservar su continuidad para siempre. Cicerón ansía fervientemente contribuir a la regeneración de la política tradicional romana. Invita ya en la *pro Sestio* a los jóvenes a dedicarse con abnegación al servicio de la república, con coraje, sin dejar espacio alguno a la duda, a la inercia o al rechazo injustificado, recomendando no obstante renunciar a la política a aquellos que desean ejercitarse en ella para obtener una vida placentera[31].

En su tratado *De diuinatione*, 2.4-5, declara:

> Porque ¿qué mayor o mejor servicio podemos prestar a la república que el de enseñar y formar a la juventud, sobre todo a la vista de las costumbres de estos tiempos en los que la juventud se ha echado a perder hasta tal punto que debería ser refrenada y corregida con la ayuda de todos? Ahora bien, no confío en que pueda conseguirse que todos los adolescentes se entreguen a estos estudios [de filosofía], cosa que ni siquiera debe pretenderse. ¡Ojalá lo hicieran unos pocos! Su actividad, en todo caso, podría hacerse muy patente en la república.

IX. CONCLUSIONES: IDEAL DE LA *SALUS POPULI*

En definitiva, el pensamiento político de Cicerón surge de una actividad de análisis de la realidad concreta en que se vio inmerso. Nos parece que continúa siendo interesante, aun cuando las actualizaciones que de él se han hecho para aplicarlo a realidades diferentes en el tiempo deben ser asumidas con precaución. Una de las que con mayor éxito se han realizado es la publicada en el año 1865 por Gaston Boissier, «Cicéron et ses amis», que a juicio de Narducci constituye «el más bello libro que sobre Cicerón jamás se haya escrito». Se debe a aquél, en polémica con Mommsen, el primer intento serio de devolver a la figura de Cicerón la dignidad perdida por efecto de la severa crítica del historiador germano. No se oculta que también se basaba en las particulares inquietudes de un conservador moderado en la Francia de la segunda mitad del siglo XIX, como era Boissier. Para él, Cicerón era en verdad un «hombre de Estado» que pretendía crear un partido nuevo integrado por los moderados que engrosaban las filas de

---

[31] En efecto, desalienta, movido por su propia experiencia, a quienes pretenden dedicarse a la política sin aceptar el sufrimiento de preocupaciones, disgustos o conflictos.

los otros dos ante el temor de una revolución social. «Que la salud del pueblo sea la suprema ley» («*Salus populi suprema lex esto*»; *De legibus*, III.8, *in fine*) resuena como otro lema fundamental del programa político junto con el de «ocio con dignidad» arriba analizado. A él se dedicó con denuedo el Arpinate haciendo uso de su genial capacidad de expresión tanto por vía de la palabra como a través de sus escritos (facetas ambas en las que sobresalió por encima de todos, es decir, como orador y como prosista) poniendo en juego no ideas abstractas o teorías al margen de la realidad vivida por él, sino siempre teniendo presente los problemas que acuciaban a la sociedad de su tiempo. En los últimos años de su vida, antes de entrar de nuevo en acción para afrontar el último episodio de su carrera política, se dedica intensamente a la filosofía, es decir al ocio, obligado por las circunstancias. Sin embargo, él estimó —como destacábamos *supra*— que durante el ejercicio de cargos públicos nunca había dejado de filosofar, pues en definitiva esta experiencia le había sido indispensable para poder luego reflexionar en torno a ella.

Él, al fin y al cabo, no pretendía que los filósofos[32] (tal y como estos se representan usualmente, es decir, apartados de la vida pública) gobernaran la nación, sino que hombres activos pero dotados de gran cultura y movidos por profundos criterios éticos de actuación se dedicaran a la vida pública y no la dejaran en manos de malvados o desaprensivos para perjuicio de la sociedad entera. Aquello que en su juventud le repuso[33] el gran maestro griego de oratoria Apolonio Molón de Rodas, tras una de sus geniales demostraciones de brillantez en el uso de la palabra, fue un vaticinio[34] de lo que el Arpinate iba a ser y lo que iba a propugnar en el futuro: «Cultura[35] y elocuencia» (παιδεία και λόγος)[36]. Su idea de la regeneración moral no tuvo éxito[37], pero el ideal permaneció vivo como aspiración de toda sociedad al ennoblecimiento de la actividad pública con el fin de promover y garantizar la vida saludable de su comunidad cívica.

---

[32] Aunque él deseaba ser considerado como tal, adoptando como modelo a Platón. Su filosofía, además, no buscaba sólo el refugio privado sino que —como destaca S. MAS, *op. cit.*, p. 204—, según lo expresado por él en sus *Disputationes Tusculanae* (V.2.5), era guía de la vida (*uitae dux*), indagadora de la virtud (*uirtutis indagatrix*) y expulsadora de vicios (*expultrix uitiorum*).

[33] No sin tristeza por intuir que con Cicerón Grecia perdía la hegemonía en el terreno de la oratoria.

[34] Wilfried STROH, *op. cit.*, p. 23.

[35] «Cultura» entendida como formación intelectual profunda, caracterizada además por la amplitud de saberes, no como mera «cultura general» *ad usum Delphini*. En ella se incluye el respeto a la religión, que él contrapone a la mera superstición (*De diuinatione*, II.148-149), como parte de la identidad de un pueblo vigoroso (*De harusp. resp.*, 19; *De nat. deorum*, II.8). Ahí radica buena parte de la superioridad de los romanos. Frente a una visión determinista de la vida, Cicerón reafirma la importancia de la voluntad y del esfuerzo para forjar el propio destino (*De fato*, 9).

[36] PLUTARCO, *Κικ.*, 4, *in fine*.

[37] En el año 59 a.C., en una carta a su hermano Quinto (*ad Quintum fr.*, I.2.15), ya intuía con perspicacia de observador político experimentado que el régimen político tradicional de la república estaba liquidado: «Hemos perdido la república por completo» (*rem publicam funditus amisimus*).

5. SAN AGUSTÍN Y *LA CIUDAD DE DIOS*: LA CAÍDA DE ROMA Y EL AUGE DEL CRISTIANISMO

JAUME AURELL
Universidad de Navarra

SUMARIO: I. San Agustín: entre el colapso de la civilización romana y la búsqueda de la verdad.— II. El texto en su contexto: *La Ciudad de Dios* y la caída de Roma.—III. La ciudad de Dios y la ciudad terrena.—IV. El ámbito político natural y el celestial.—V. El legado de *La Ciudad de Dios*: el agustinismo político.—VI. Conclusiones.

La vida, el pensamiento, y la acción de Agustín de Hipona se desenvuelven sobre dos telones de fondo: por un lado, el de un imperio romano quebrantado por las invasiones germánicas y por la anarquía interior; por otro, el de un cristianismo que se va imponiendo progresivamente como una nueva religión, una nueva civilización, una nueva forma de vida, y un nuevo sistema de pensamiento. Los escritos de Agustín deben analizarse partiendo de esta realidad dual: el contraste entre su conciencia de estar viviendo tiempos de catástrofe para la civilización y la esperanza de haber descubierto en edad madura la religión cristiana. Hay, por tanto, mucho de autobiográfico en la obra política de Agustín, junto a su evidente función de intelectual capaz de realizar un diagnóstico que compatibiliza una visión de la coyuntura concreta que le ha tocado vivir junto a una visión de la realidad eterna que le espera en la vida futura. El análisis de su pensamiento político que propongo en este capítulo, basado en su obra *La Ciudad de Dios*, parte de estas premisas, y trata de aportar, a los ya muchos estudios realizados, el carácter coyuntural del análisis político que san Agustín hace de su tiempo[1].

Paradójicamente, san Agustín no suele aparecer como un autor de referencia en los principales manuales de la historia del pensamiento político tardoantiguo y medieval. Walter Ullmann, uno de los máximos especialistas en esta materia,

[1] Sin pretender ser exhaustivo, detallo algunas de las obras más representativas sobre el pensamiento político de San Agustín: M. Gustave COMBÈS, *La doctrine politique de saint Augustin*, Plon, París, 1927; Henri-Xavier ARQUILLIÈRE, *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, Universidad de Granada, Granada, 2005; R. W. DYSON, *The Pilgrim City: Social and Political Ideas in the Writings of Saint Agustine of Hippo*, Boydell, Nueva York, 2001.

justifica esta laguna argumentando que Agustín no aporta propiamente propuestas a las medidas de gobierno oficiales y semioficiales, si no más bien las teorías que la fundamentan[2]. Sin embargo, después de la consolidación académica de los planteamientos contextualistas de J. G. A. Pocock y Quentin Skinner sobre la historia intelectual y del análisis político, es difícil seguir manteniendo una aproximación a Agustín y su obra sin partir conjuntamente de la finalidad próxima y remota de su obra, clave para entender su enorme influjo en el pensamiento político occidental[3].

Concretamente, y esto es lo más relevante para la historia del análisis político en que se basa este volumen colectivo, la magna obra de san Agustín, y particularmente *La Ciudad de Dios*, se debe leer a dos niveles simultáneamente. Por un lado, se trata de un agudo diagnóstico político e intelectual de los acontecimientos que tenía planteada la sociedad de su tiempo, dramáticamente sacudida por la experiencia de las invasiones germánicas con el subsiguiente desmoronamiento del imperio romano. Por otro, hay un segundo nivel de lectura de *La Ciudad de Dios*, que hace referencia al desarrollo de la tesis agustiniana de las dos ciudades, una teoría que se concretará en la práctica política futura en el agustinismo político y representa un sistema de análisis político perenne, que trasciende cualquier coyuntura[4].

Por tanto, en Agustín es difícil distinguir al «analista político» del «pensador político», porque la misma finalidad de su obra va encaminada a demostrar precisamente que todo acontecimiento contingente (en su caso, las invasiones germánicas y la decadencia del imperio romano) tiene una finalidad eterna (la expansión del cristianismo y su culminación en la vida eterna). Ésta es, desde mi punto de vista, una de las mayores aportaciones de Agustín en el análisis político: ser capaz de relacionar lo contingente con lo permanente, lo circunstancial con lo eterno. Al mismo tiempo, también sería artificial distinguir su propia vida (con el momento culminante de su conversión al cristianismo en su madurez) de su modo de aproximación a los problemas políticos de su tiempo (la conmoción producida por la decadencia de Roma). La apasionada implicación de Agustín en los acontecimientos que le tocó vivir marca toda su obra espiritual, teológica, histórica y política. Por este motivo, para la correcta comprensión de su obra política, es esencial un mínimo conocimiento de su itinerario biográfico.

[2] Walter ULLMANN, *Historia del pensamiento político de la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1983, p. 8. Ver también Ernst KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza, Madrid, 1985 (1957); Walter ULLMANN, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1985.

[3] Ver especialmente J. G. A. POCOCK, *Political Thought and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, y Quentin SKINNER, «Meaning and Understanding in the History of Ideas», *History and Theory*, 8:1 (1969), pp. 3-53.

[4] Henri-Xavier ARQUILLIÈRE, *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la edad media*, *op. cit.*, y el libro colectivo *Religion et politique. Les avatars de l'agustinisme*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 1998.

I. SAN AGUSTÍN: ENTRE EL COLAPSO DE LA CIVILIZACIÓN ROMANA Y LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD

Agustín de Hipona representa una de las cumbres del pensamiento occidental. Ha sido siempre considerado uno de los cuatro grandes Padres de la Iglesia latina, junto a san Jerónimo, san Gregorio Magno y san Ambrosio de Milán, pero su obra tiene también una proyección enorme en los más diversos campos del pensamiento histórico, político y filosófico.

Nacido en Tagaste (ciudad de la actual Argelia) en el año 354, buena parte de su vida transcurrirá en las prósperas provincias romanas del norte de África. Hay dos coordenadas contextuales dominan la vida de Agustín, cuyo conocimiento es preciso para realizar un correcto análisis político de su obra. En primer lugar, participó apasionadamente en el agitado *escenario intelectual* de su época, en un momento de transición del mundo clásico y pagano al cristiano. Su búsqueda incesante de la verdad se inscribe en un ambiente intelectual en el que convergían algunas teorías de carácter clasicista como el neoplatonismo, junto con otras que postulaban la renovación de las corrientes paganas como el maniqueísmo y, finalmente, con las propiamente cristianas —también en sus diversas acepciones heréticas como el arrianismo, el pelagianismo, el priscilianismo y el donatismo—.

En segundo lugar, le tocó experimentar el no menos convulsionado *ambiente político y social*, con la emergencia de los pueblos germánicos y la decadencia del mundo romano. Durante su infancia y adolescencia, sufrió las últimas convulsiones del poder romano. En su madurez, le llegarán noticias directas del desmoronamiento de las murallas romanas en verano del 410, ante el impulso de los visigodos de Alarico I. Este acontecimiento tuvo profundas repercusiones en la sociedad de su tiempo, y especialmente en el pensamiento de san Agustín, quien diseño su *Ciudad de Dios* reflexionando sobre las consecuencias del desmoronamiento de la capital del mundo civilizado, de la Roma que se creía eterna. Su itinerario vital y su obra escrita son un fiel reflejo de este conmocionado contexto. En su vejez, por fin, experimentó con angustia el asedio de los vándalos, que tomaron poco después Hipona y toda la antigua provincia romana de África.

Ciudadano romana por nacimiento y familia, procedía de un medio social relativamente acomodado, como él mismo reconoce en sus *Confesiones*. Su padre, Patricio, era un modesto propietario adscrito a la clase de los curiales, perteneciente a una pequeña burguesía provinciana abrumada por su responsabilidad colectiva en materia fiscal. Desde la adolescencia fue atraído por el estudio, particularmente por la literatura y por la retórica. Se distinguió pronto por su gran elocuencia. Sus primeros estudios los realizó en Madaura y Cartago. La lectura del *Hortensius* de Cicerón incentivó su espíritu especulativo y le llevó a profundizar en sus estudios filosóficos. Su formación es profundamente latina, ya que en su tiempo se estaba ahondando cada vez más en la brecha que había de romper la unidad de la civilización mediterránea, separando el Oriente griego del Occidente latino.

En su apasionada búsqueda de la verdad, bien reflejada en sus *Confesiones*, Agustín pasa de una escuela filosófico-pragmática a otra, sin encontrar en ninguna de ellas una plena respuesta a sus inquietudes. Finalmente, hacia el 372 y a través de la lectura del *Hortensius*, abraza el maniqueísmo, que parecía proporcionarle el modelo que buscaba para orientar su vida. Hacia el año 374, cuando contaba con veinte años, tiene que buscarse un empleo a causa de la muerte de su padre. Ejerce de profesor durante el siguiente decenio en Tagaste y Cartago. Hacia 383, su encuentro con Fausto de Milevo, considerado uno de los grandes maestros maniqueístas en Africa, le lleva a recelar de la secta, convenciéndose de la imposibilidad de alcanzar la plena verdad y abrazando el escepticismo como forma de pensamiento y de vida. Se traslada a Roma ese mismo año, acompañado por su madre Mónica, cuyas profundas convicciones cristianas ejercerán sobre él un fuerte influjo. En Roma enferma de gravedad y en el 384 se traslada a Milán como maestro de retórica. Allí se produce la última etapa de su conversión, ayudado por el magisterio del obispo Ambrosio.

Se inicia entonces un proceso de acercamiento definitivo a la fe cristiana, en el que influye también el pensamiento neoplatónico, que recibe a través de Simpliciano y le ayuda a resolver el problema del materialismo y de la presencia del mal en el mundo. Para los intelectuales cristianos milaneses, el neoplatonismo era lo que más tarde había de ser el aristotelismo para la escolástica del siglo XIII: una verdad racionalmente establecida, una filosofía que, mediante algunos retoques y transposiciones, se revelaba capaz de ayudar a la fe cristiana a tener conciencia de su estructura interna y a convertirse en una teología. El obispo Ambrosio, por su parte, le ofrece la clave para interpretar las Escrituras, en las que descubre la teología paulina de la mediación, la gracia, y la justificación por la fe. Finalmente, es bautizado en Milán por el obispo Ambrosio en el 387, a los treinta y tres años de edad.

Ya cristiano y muerta su madre poco antes de su salida de Italia, regresa en 388 a Africa, concretamente a Tagaste, donde vende todos sus bienes y funda una pequeña comunidad monacal, lo que le inspirará años después para escribir su influyente *Regla*. En el 391 viaja a Hipona con la idea de continuar con su vida monacal, pero allí es ordenado sacerdote, para colaborar con el obispo Valerio. En el 395 es ordenado obispo, desarrollando una impresionante labor pastoral pero sin abandonar la vida monástica. Organiza entonces, a la sombra de su catedral, una forma de vida monástica donde convivía con sus sacerdotes, diáconos y demás clérigos, bajo una regla estricta basada en el ascetismo y la práctica de la castidad y de la pobreza. Su labor pastoral se concreta a partir de entonces en la predicación (de donde se recogerán oralmente sus *Sermones*), los viajes apostólicos, las polémicas doctrinales y la presidencia de concilios, especialmente los celebrados en Cartago. Los últimos años de su vida compatibilizó su intensa labor pastoral con una mayor dedicación a su obra escrita. Murió en Hipona en el año 430 durante el sitio al que los vándalos de Genserico sometieron a la ciudad durante la invasión de la provincia romana de África.

II. EL TEXTO EN SU CONTEXTO: *LA CIUDAD DE DIOS* Y LA CAÍDA DE ROMA

La mayor parte de los escritos de san Agustín se refieren a aspectos doctrinales del cristianismo, normalmente en respuesta a errores teóricos o prácticos de las abundantes teologías desarrolladas en su época. Tienen, por tanto, un notable componente polémico y apologético. En concreto, su actividad apologética le llevó a enfrentarse a arrianos, maniqueos, donatistas, pelagianos y pricilianistas, contra los que dedicó sus mejores esfuerzos. Pero donde se concentra su actitud ante los problemas políticos de su tiempo y de la posteridad es en su obra *La Ciudad de Dios*. En su origen, se trata de un simple escrito de circunstancias inspirado en la catástrofe del año 410 pero, ampliada más y más, acabó convirtiéndose en una poderosa suma *contra paganos*[5].

La *Ciudad de Dios* ofrece una abigarrada síntesis del pensamiento filosófico, teológico y político de Agustín. Escrita, durante la vejez, a lo largo de quince años, entre el 413 y el 426, es una confrontación dualista entre la ciudad celestial (que representa el cristianismo) y la ciudad pagana (que representa la decadencia y el pecado). La humanidad está dividida en dos ciudades, nacidas de dos amores, el amor de sí y el amor de Dios. A través de esta visión dicotómica de la historia, Agustín afronta el problema de las relaciones entre la ciudad terrestre y la eterna.

Un estilo nada sistemático pero de enorme fuerza argumentativa, permite al autor tratar de temas de muy diversa índole, la mayor parte de ellos bien presentes en los debates religiosos e intelectuales de su tiempo: la naturaleza de Dios, el martirio, el judaísmo, el pecado y la culpa, la gracia, la muerte, el derecho y la ley, la contingencia y la necesidad, el tiempo y el espacio, la providencia, del destino, los orígenes de la historia, de la lucha entre el bien y el mal, y la victoria final del bien y de su eterno destino. La tesis central es la afirmación de la existencia de una divina providencia que guía a la humanidad y está presente a lo largo de toda su historia.

La obra está compuesta por dos partes. En la primera parte (libros 1-10), la más apologética y polémica, Agustín combate el paganismo:

> Los cinco primeros libros son la refutación de quienes de tal manera conciben la prosperidad de las cosas humanas, que para este fin consideran necesario el culto de los muchos dioses a quienes acostumbraron rendírselo y sostienen que su prohibición da origen a estos males y a su abundancia. Los otros cinco libros que se siguen van contra aquellos que reconocen que estas tribulaciones en ningún tiempo pasado faltaron a los mortales ni faltarán en el que está por venir[6].

En la segunda parte (libros 11-22), de carácter más expositivo y doctrinal, el autor defiende la doctrina cristiana:

---

[5] Edición castellana en AGUSTIN DE HIPONA, *La Ciudad de Dios*, BAC, Madrid, 1988. Sobre las circunstancias de la formación del libro y su contenido, ver el útil volumen de GERARD O'DALY, *Augustine's City of God. A Reader's Guide*, Clarendon Press, Oxford, 1999.

[6] Del libro II de las *Retractaciones* de San Agustín, *Libris Retractatationum*, 1.

> Pero a fin de que nadie nos reprenda porque nos hemos limitado a combatir las afirmaciones ajenas y no a corroborar las propias, trata este punto la segunda parte de esta obra, comprendida en doce libros [...]. Así que los cuatro primeros libros de los doce que siguen tratan de los orígenes de ambas ciudades. De ellas, la uno es de Dios y la otra es de este mundo; los cuatro segundos tocan su proceso o desarrollo; y los tres restantes, que son los últimos, las encierran en sus líneas debidas[7].

La causa próxima de la escritura de libro fueron las críticas que los paganos vertían contra los cristianos, a quienes culpaban de la caída de Roma bajo los visigodos y, de modo más genérico, de la decadencia de la civilización romana. Muchos de los romanos cultos y de buena posición social se habían instalado en la provincia de África después del cataclismo del 410, por lo que san Agustín experimentó directamente las críticas y consecuencias generadas por este debate.

Para entender esta reacción de los paganos es preciso ubicarse en el contexto de la interpretación, bastante generalizada, que originalmente se había hecho de la conversión al cristianismo del emperador Constantino, y la eventual declaración del cristianismo como religión oficial del Imperio en el año 350. El proceso de cristianización del Imperio provocó la reflexión sobre la relación entre las estructuras políticas y religiosas, que hoy denominaríamos Estado e Iglesia. Originariamente, se interpretó la existencia de las dos esferas como enteramente compatibles. En efecto, poco tiempo después de la conversión del emperador, el Imperio romano cristiano reflejaba, manifestaba y proyectaba la voluntad divina de instalar e instituir el mensaje de Cristo en la tierra, albergando a la Iglesia de modo armónico en su interior. La noción de que el Imperio sería un vehículo para la religión cristiana, y así encarnaría el plan divino de la salvación humana, se había convertido en un lugar común. Sin embargo, la vulnerabilidad de Roma demostrada por la invasión de Alarico puso dramática y abruptamente en entredicho tal interpretación, y además avivó la demanda de los paganos por el retorno a las tradiciones religiosas paganas, originales del Imperio[8].

A pesar de que el mismo Agustín pasó por una etapa en la que identificó la cristianización del Imperio con la venida del reino de Dios en la tierra, para cuando comienza a escribir *La Ciudad de Dios* —tres años después de la caída de Roma— ya había abandonado esta idea[9]. Este contexto marca profundamente el carácter polémico del texto, donde pretende rebatir los argumentos de los paganos que consideraban que la causa de la vulnerabilidad de Roma se debía a la intromisión del cristianismo en el Imperio. El subtítulo de la obra —*Contra Paganos*— confirma esta intención polémica, y la equipara a otras obras suyas anteriores de tipo estrictamente doctrinal. Sin embargo, la trascendencia que la obra ha tenido en el pensamiento político posterior se explica más bien porque Agustín sabe compatibilizar esta preocupación coyuntural de su tiempo con el

---

[7] Del libro II de las *Retractaciones* de San Agustín, *Libris Retractatationum*, 2.

[8] Sigo en esta sección a Tomás A. CHUAQUI, «*La Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona: Selección de textos políticos», *Estudios Públicos*, 99 (2005), pp. 278-280.

[9] Robert A. MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

desarrollo de una interpretación teleológica y providencialista de la historia que va mucho más allá de sus realidades estrictamente contextuales. *La Ciudad de Dios* es, por tanto, una reflexión personal sobre la historia humana tomando como pretexto una circunstancia histórica concreta, y trascendiéndola a través de la exposición de los roles y las jurisdicciones del Imperio romano y de la Iglesia en esa historia.

Agustín rechaza tanto el excesivo optimismo de los que veían en el Imperio romano el establecimiento del reino de los cielos en la tierra como la paralizante desesperación de otros desilusionados con la caída de Roma. La omnipotencia divina está por encima de la necesidad de las estructuras políticas, que al mismo tiempo no obstaculizan su providencial acción en la tierra. Toda estructura política no es ni buena ni mala en sí misma sino que, como toda obra humana, su valor último reside en la fe de sus creadores y partícipes. Sólo Dios sabe quienes pertenecen al grupo de los buenos o de los malos (la idea de la predestinación agustiniana). Tomás Chuaqui concluye con clarividencia que, a través de *La Ciudad de Dios*, «Agustín des-diviniza la historia del Imperio, al tiempo que desmitifica las versiones paganas de la misma»[10].

III. LA CIUDAD DE DIOS Y LA CIUDAD TERRENA

El desconcierto que provocó la entrada de los bárbaros en la ciudad donde residía el Papa hizo cuestionarse a Agustín la desaparición de la civilización entera. La ciudad de Roma había sido el centro neurálgico del cristianismo, no sólo por haber sido testigo privilegiado de la Iglesia primitiva (la sede de Pedro) sino también por haber sido el referente del cristianismo desde Constantino I y, especialmente, desde Teodosio I. Al mismo tiempo, Agustín se dio cuenta de que los romanos habían interpretado el saqueo como un castigo divino, y lo atribuyeron a la religión cristiana y en particular a la prohibición del culto a los dioses. Esto le llevó a plantear su obra como una alternativa polémica a estas ideas, más que como un análisis sistemático de un tema.

La experiencia de la conmoción histórica de la decadencia romana y el deseo de combatir a los críticos del cristianismo, le hizo poner el énfasis en la ciudad eterna por encima de la terrestre, excesivamente condicionada por los hechos históricos contingentes, como la realidad estaba demostrando. Agustín postula que los dioses romanos son incapaces de proteger a los paganos, puesto que son falsos, y es Cristo quien, en medio de tanto horror, ha sido capaz de salvar a tantas personas, incluso no cristianas. Lo único que ha recibido Roma de sus dioses ha sido el vicio y la corrupción del alma (libro segundo) y el amor por los bienes terrenales (libro tercero). Por otra parte, tanto los crueles como los bondadosos sufren el mal en esta vida: los malvados para ser corregidos, los buenos para confirmarse en la virtud y evitar faltas en el futuro.

---

[10] Tomás A. CHUAQUI, «*La Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona: Selección de textos políticos», *Estudios Públicos*, 99 (2005), pp. 278-279.

Esta dualidad de «permanencia frente a contingencia» y «bondad frente a maldad» es la que marca todo el ritmo de la obra, y es un vívido reflejo del dualismo agustiniano procedente de su etapa maniqueísta, así como del profundo espíritu apologético y polémico, incentivado por los debates doctrinales de su tiempo:

> Así que dos amores fundaron dos ciudades, es a saber, la terrena el amor propio hasta llegar al menosprecio de Dios, y la celestial el amor de Dios hasta llegar al menosprecio de sí propio. Finalmente la primera puso su gloria en sí misma, y la otra en el Señor. Porque la una busca que le den la honra y gloria de los hombres, y esta otra estima por suma la gloria a Dios, testigo de su conciencia[11].

La imagen de las dos ciudades permite a Agustín marcar el itinerario del camino y las características de cada una de ellas. La motivación principal de los miembros de la ciudad terrena es el amor propio, el orgullo y la soberbia; la de los miembros de la ciudad celestial es el amor de Dios. A partir de estas motivaciones, y habiendo partido de una circunstancia histórica concreta, Agustín construye una concepción de lo político que se inscribe en una gran teoría de la historia.

Las dos ciudades son también una representación del combate que se vive en el interior de todo ser humano entre el espíritu y la carne, siguiendo las categorías paulinas. Así como el bien y el mal pueden convivir provisionalmente en el interior del hombre, también las dos ciudades están mezcladas en la tierra porque existen «amores intermedios» que ambas ciudades tienen en común. Se trata de los bienes cuya consumación y uso es necesario para acceder a los fines últimos de unos y otros: el uso de los bienes materiales, las provisiones de seguridad personal y pública, y el establecimiento de relaciones sociales ordenadas y pacíficas. Estos bienes son valorados por ambas ciudades, pero el fin por el que se buscan son diferentes. En el contexto de esos amores intermedios es donde funcionan las instituciones políticas, que asumen formas muy diferentes pero coinciden en la función de proveer mecanismos para la consecución de bienes comunes a ambas ciudades, sobre todo la paz y la justicia.

IV. EL ÁMBITO POLÍTICO NATURAL Y EL CELESTIAL

Agustín vivió hasta el año 430, es decir, unos decenios antes de la definitiva caída del Imperio en el 476. Hay que tener en cuenta, por tanto, que el Imperio seguía teniendo una fuerza enorme, a pesar de los dramáticos acontecimientos del 410. En concreto, la autoridad imperial representaba todavía la plenitud del poder público. El pensamiento cristiano desde san Pablo había respetado a la institución imperial, aunque sintiese desprecio por los diferentes emperadores que se habían ido sucediendo: el hombre que encarnaba el Imperio no tenía nada que pudiera perjudicar a la nueva fe cristiana. San Pablo indicaba que los cris-

[11] *La Ciudad de Dios,* XIV, 28.

tianos debían someterse a la autoridad política legítima no por temor, sino por deber. San Agustín, sin despreciar esta doctrina, representa la novedad de poner el énfasis claramente en la supremacía del orden sobrenatural sobre el natural, de la ciudad de Dios sobre la ciudad de los hombres.

Sin embargo, esta ordenación de lo natural a lo sobrenatural no implica una confusión de los dos ámbitos. Es precisamente la armonía, la paz y el orden del universo los que consiguen que cada ámbito ocupe su lugar en el universo. El concepto de *pax* es uno de los fundamentales para declarar esta supremacía de lo sobrenatural, y al mismo tiempo su distinción con lo natural. Para Agustín, la paz es el estado de equilibrio interno y externo en el que todo cuanto ha sido creado se adapta al lugar querido por Dios en el seno del cosmos, participando así del más elevado bien, es decir, de la unidad del ser en Dios. Esta idea de armonía y orden tendrá muchas repercusiones en el pensamiento político posterior.

En el decisivo capítulo XIX, junto a algunas consideraciones claramente contrarias a la legitimación de la autoridad pública del Imperio romano, reconoce que la paz puede existir entre los paganos (XIX, 17). Para justificarlo, acude a la idea de la Providencia, que gobierna todo desde el principio del mundo:

> Dios vela no solamente sobre el cielo y la tierra, sobre los ángeles y los hombres, sino incluso sobre el más minúsculo y el más miserable de los insectos, sobre la pluma del pájaro, la flor de los campos, la hoja del árbol. Puesto que se ocupa de todas estas cosas dándoles la armonía y la paz que les convienen, resulta imposible creer que haya querido dejar los reinos de la tierra con sus gobernantes fuera de las leyes de su Providencia[12].

En el fondo de estas consideraciones reside también la idea agustiniana de que los dioses paganos no tenían nada que ver con la antigua grandeza romana, que era obra de las virtudes de sus ciudadanos. Ahora, la Providencia, que lo dirige todo según sus planes misteriosos, había dictaminado su decadencia, para bien de la Ciudad celeste, que en su peregrinaje por la tierra permanece por contraste intacta, fundada sobre la verdadera justicia. Sin embargo, las antiguas constituciones políticas habían tenido legitimidad por su papel querido por Dios para mantener el orden y era preciso someterse a ellas, aun cuando reyes y emperadores fuesen apóstatas o paganos:

> Cualesquiera que fueran las sediciones o las guerras civiles que quebraran la concordia del pueblo romano, no es ello una razón para negarle el nombre de pueblo ni para rechazar a su comunidad el nombre de Estado. Lo mismo podemos decir de los griegos, los egipcios, los asirios y de todas las naciones[13].

La ciudad terrena debe estar ordenada a la ciudad celeste, pero al mismo tiempo goza de una autonomía que será la clave del devenir de la sociedad occidental, en abierto contraste con las sociedades de tradición griega, eslava o islámica. Esta autonomía de los dos ámbitos está identificada por san Agustín a

[12] *La Ciudad de Dios*, V, 11.
[13] *La Ciudad de Dios*, XIX, 24.

través de los conceptos de unidad de la ciudad celestial (consecuencia de su creencia en un solo Dios verdadero) y la diversidad de la ciudad terrestre (manifestada en sus diversas formas políticas, legislativas e institucionales):

> Esta ciudad celestial, mientras es peregrina en la tierra, va llamando y convocando de entre todas las gentes, ciudadanos, y por todas las lenguas va recogiendo la compañía peregrina sin atender a ninguna diversidad de costumbres, leyes e institutos, que es con lo que adquiere y conserva la paz terrena, y sin reformar ni quitar nada de ellos, antes gobernándolo y siguiéndolo: la cual diversidad, aunque es varia, y diversa en diversas naciones, con todo se endereza a un mismo fin de la paz terrena, cuando ni impide y es contra la religión, que nos enseña a mandar adorar a un solo, sumo y verdadero Dios[14].

Aunque preserve su autonomía, la supeditación de la ciudad terrestre a la celestial está ligada a la concepción pesimista de la condición humana en Agustín, y a su doctrina sobre la gracia divina. La naturaleza humana está marcada por el pecado original. Las debilidades humanas, fruto de la caída, impiden que, en la política, sea razonable aspirar a algún bien no asociado a la salvación eterna. El itinerario terreno debe estar siempre ordenado al eterno, y consecuentemente, en el ámbito político, el poder terreno al espiritual. De este modo se consigue la armonía necesaria entre los dos ámbitos, al menos durante el tiempo que tienen que convivir en la tierra. La ruptura esta armonía, normalmente por un abuso de autoridad por parte de los gobernantes, es una consecuencia del castigo divino por el pecado.

La propia política es necesaria por la tendencia del hombre al pecado. El objeto último de lo político es controlar el conflicto y el desorden que resultan de relaciones sociales en el contexto de circunstancias caracterizadas por la presencia del pecado en la tierra. La función de las instituciones de gobierno no es el establecimiento de la ciudad de Dios (que es de otro orden) sino minimizar los desórdenes de la paz y la justicia. Estas dos notas son necesarias para que los miembros de la ciudad de Dios puedan completar su peregrinaje en la tierra para alcanzar la unión última con la divinidad al final de los tiempos. Este fue el motivo por el que san Agustín estuvo dispuesto a aceptar, bastante a regañadientes, la ayuda del Estado político en la represión de los que se rebelaban contra la unidad Iglesia y obstaculizaban de este modo el peregrinaje de la ciudad de Dios, sobre todo si ellos a su vez utilizaban la violencia, como fue el caso de los donatistas.

V. EL LEGADO DE *LA CIUDAD DE DIOS*: EL AGUSTINISMO POLÍTICO

La proyección e influjo de las ideas contenidas en *La Ciudad de Dios* recibe el nombre de agustinismo político. Este conjunto de ideas políticas se aleja, paradójicamente, del pensador a quien se vincula su nombre. Sin embargo, es

[14] *La Ciudad de Dios*, XIX, 17.

cierto que hay una clara genealogía que se inicia en el desarrollo de las ideas políticas de san Agustín, fundamentadas en una distinción entre el ámbito terreno y el celestial pero con base ambos en la tierra, y el desarrollo posterior de la teoría de la teocracia medieval, basado en la providencial preeminencia absoluta del segundo sobre el primero.

Como se ha visto hasta el momento, no hay en san Agustín un programa político en sentido estricto, pero sí un planteamiento político-moral de fondo, basado en la ordenación del orden natural al sobrenatural. El agustinismo político consiste en una radicalización de esta «ordenación», que deviene en realidad «submisión», y trata de transformar la ciudad celeste en ciudad terrena verdadera, y por tanto en constituir ya en la tierra un «reino eterno», cuya cabeza sería el Papa.

Las primeras interpretaciones radicales del pensamiento agustiniano fueron desarrolladas por los papas Gelasio I (492-496) y Gregorio Magno (590-604), y plasmadas teóricamente por Isidoro de Sevilla. Gelasio I fue quien dio el primer paso. En una carta al emperador bizantino Anastasio declaraba:

> Existen dos poderes principales que gobiernan este mundo: la autoridad sagrada de los pontífices y el poder real. Pero la autoridad de los pontífices es tanto más importante cuanto que deberán responder de los mismos reyes antes el tribunal del Juicio Superior[15].

De este modo, Gelasio declaraba la superioridad del Papa sobre el emperador y los monarcas, aunque esta autoridad todavía se movía a un nivel estrictamente espiritual. Un siglo más tarde, bajo el pontificado de Gregorio Magno, asistimos ya a un desdoblamiento de la actitud papal respecto a los poderes seculares: Gregorio preservó el respeto tradicional hacia el Imperio, pero mostró claramente que su jurisdicción aventajaba a la de los nuevos reinos bárbaros. Al mismo tiempo, otorgó a los reyes una misión religiosa, lo que permitiría con el tiempo al papado absorber su autonomía y sus derechos naturales. La realeza quedaba orientada así hacia una sujeción a la autoridad de la Iglesia. Poco más tarde, a través de las ideas de san Isidoro de Sevilla, los reyes visigodos iniciaron la ceremonia de la consagración, que tuvo también su eco en el reino franco y Imperio carolingio. La jerarquía eclesiástica *transmitía* una investidura religiosa al poder del rey, lo que le situaba en una evidente situación de superioridad frente al ámbito temporal.

En el siglo IX el agustinismo político estaba ya muy asentado en Europa. Su primera gran concreción es la implantación de una nueva teoría política entorno al Imperio carolingio. La coronación de Carlomagno, de manos del Papa, en el año 800, es quizás la muestra más significativa de estas nuevas tendencias. Carlomagno se convirtió en un jefe religioso y político a la vez. La desaparición progresiva de los límites precisos entre la Iglesia y el Estado otorgaba al factor personal, a la potestad individual de un rey o un papa, una importancia capital. Sin embargo, a la muerte de Carlomagno y la desintegración de su imperio, como en un proceso de ida y vuelta, el papado entrará progresivamente en la escena

[15] Citado en Henri-Xavier ARQUILLIÈRE, *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, *op. cit.*, p. 100.

del mundo político, reemplazando al emperador en la preeminencia de los asuntos temporales. Gregorio IV fue el primero, en tiempos de Luis el Piadoso, con su política de *defensor pacis*, y su culminación llegará con la querella de las investiduras del siglo XI y la intervención decisiva de Gregorio VII.

La tendencia agustiniana a subsumir el derecho natural del Estado eclesiástico se había convertido en una doctrina. La «ciudad de Dios» de san Agustín, que se había movido siempre a un nivel «de fin» y ordenado a la vida eterna, se convertirá ahora en una necesidad «de medio» en la tierra. La nueva ciudad de Dios, ahora terrenal, se concretará en la asunción por parte de la Iglesia cristiana occidental de las atribuciones políticas y administrativas propias de los gobiernos «terrenos». Lo que para san Agustín no eran más que realidades *toleradas*, fruto del pecado original, para facilitar el peregrinaje de la ciudad de Dios aquí en la tierra, se convierten ahora en fuente de poder para la ciudad celestial. De este modo, la propia ciudad de Dios pasa a ser gobernada monárquicamente por un soberano de poderes absolutos: el Papa.

El agustinismo político desarrolló pronto una doctrina teórica asociada a sus concreciones políticas: la doctrina de la *plenitudo potestatis* (la totalidad del poder). Desde tiempos apostólicos, el obispo de Roma ejercía una soberanía jurisdiccional plena sobre los demás obispos. Esta doctrina estaba justificada por el pasaje evangélico del primado de Pedro. Sin embargo, ahora se la unía también una jurisdicción terrena plena frente a todos los demás poderes políticos constituidos en el ámbito temporal (a todos los niveles, desde el emperador a los reyes, marqueses y condes). A esto se le unió también la justificación, basada en la «Donación de Constantino», de la soberanía de los estados pontificios por parte del Papa, así como de entrega de la corona imperial por parte del Emperador al Papa, que era libre de devolverlo al mismo emperador. La consolidación de estas tres jurisdicciones del Papa (sobre el resto de los obispos, sobre los poderes temporales, sobre el propio emperador) dieron vida a la práctica de la teocracia papal, el sistema político dominante en el mundo occidental hasta el siglo XIII, cuyo momento álgido está representado por el pontificado de Inocencio III (1198-1213).

VI. CONCLUSIONES

La Ciudad de Dios es una obra que debe ser analizada desde el contexto en el que fue articulada. Los temas políticos son tratados de acuerdo con la experiencia histórica del autor, y responden a requerimientos de la coyuntura particular de los eventos o a los debates intelectuales de su tiempo. Ciertamente, no sería justo circunscribir la obra de Agustín a su contexto histórico, pero sus circunstancias temporales deber ser tomadas en cuenta no sólo para comprender su sentido, sino también para reconocer la forma en la que su pensamiento evolucionó en algunos aspectos durante su vida[16]. En este sentido, para comprender bien el análisis polí-

[16] Tomás A. CHUAQUI, «*La Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona: Selección de textos políticos», *Estudios Públicos*, 99 (2005), p. 274.

tico que san Agustín hizo de su tiempo, es clave el conocimiento y la comprensión de algunas circunstancias de su vida, como por ejemplo su conversión tardía al cristianismo, su tendencia a la polémica más que al desarrollo doctrinal, y el dramatismo personal con que experimentó la caída de Roma.

Junto a ese carácter circunstancial de su pensamiento, las ideas políticas de san Agustín reflejan también un contexto global intelectual, caracterizado por la recepción y la transformación de las ideas de la antigüedad clásica en el contexto de la creciente, aunque dificultosa, difusión y consolidación del cristianismo en la Europa occidental. Durante los años de la vida de san Agustín convergen las culturas pagana y cristiana, generando una rica pero compleja mixtura a través de un proceso no exento de conflictos y resistencias en la medida en que las fronteras culturales y religiosas iban cambiando de lugar, o haciéndose difusas en algunos lugares, o más nítidas en otros[17]. Este ambiente dual, caracterizado por una antigüedad decadente y la nueva sociedad cristiana emergente, ha quedado también perfectamente reflejado en el esquema agustiniano ciudad de Dios/ ciudad de los hombres.

La herencia global de san Agustín es su tendencia a subsumir el orden natural en el sobrenatural, así como el derecho natural en la justicia sobrenatural, el derecho del Estado en el de la Iglesia, aunque distinguiéndolos todavía. Con el tiempo, se irá perdiendo el pensamiento rico y matizado de Agustín, y se radicalizará su tendencia a subsumir el derecho natural del Estado en el derecho eclesiástico. En este sentido, es importante tener en cuenta que las ideas políticas contenidas en *La Ciudad de Dios* no están expuestas de modo sistemático sino discursivo. Se trata de un texto muy extenso, en el que las ideas se van matizando progresivamente, lo que contribuye a dotar al texto de una riqueza de matices que en ocasiones puede generar incluso contradicciones internas. Éstas sólo pueden solucionarse con una visión global de la obra del autor. De hecho, Agustín no llegó a la conclusión de que la potestad imperial se transmite por mediación de la Iglesia, sino que más bien respetó la autonomía de cada uno de los ámbitos, el terreno y el celestial. Es la naturaleza caída del hombre la que hace preciso su peregrinaje en la ciudad terrena para llegar a la ciudad de Dios. En esto, la tradición posterior, como la costumbre de la coronación imperial de manos del Papa, no sería propiamente agustiniana.

En realidad, Agustín postula una sociedad ideal, fundamentada en la ciudad celestial, donde lo político es sólo un bien provisional. Como lo político es resultado de nuestra condición pecaminosa, la sociedad debe aspirar a la disolución de lo político. El orden perfecto es un orden apolítico, carente de coerción y autoridad humana. En la medida en que este orden no se alcance, sin embargo, los ciudadanos de la ciudad de Dios tienen una obligación de participar en lo político, para favorecer el peregrinaje de la ciudad de Dios hacia la paz eterna[18].

---

[17] Peter BROWN, *Power and Persuasion in Late Antiquity*, University of Wisconsin Press, Madison, 1992, y Jane E. MERDINGER, *Roma and the African Church in the Time of Augustine*, Yale University Press, Yale, 1997.

[18] Jean Bethke ELSHTAIN, *Augustine and the Limits of Politics*, University of Notre Dame Press, Notre-Dame (Ind.), 1995.

San Agustín aparece como un pensador tan original que es difícil identificar tanto sus fuentes de inspiración como sus influjos posteriores. Entre los primeros, cabría destacar su tendencia a recoger lo mejor del pensamiento político romano y sus nociones de pueblo, república, gloria y justicia, y de las ideas de autores como Cicerón y Virgilio. La influencia griega le llega a través de la intermediación del neoplatonismo. La herencia del pensamiento propiamente cristiano le llega a través de una lectura apasionada de las Escrituras, particularmente del corpus paulino, a través del cual se había obrado su conversión al catolicismo.

Su legado se materializa en el desarrollo del agustinismo político hasta el siglo XIII, pero ya ha quedado patente que esta tendencia se basa en una apropiación poco exacta de su pensamiento, adaptado y distorsionado según las concretas circunstancias y avatares históricos de los siglos posteriores. A partir del humanismo, desaparece propiamente el influjo de las ideas específicamente políticas de Augstín, aunque su influencia en el pensamiento y en los debates doctrinales sigue siendo enorme, sobre todo a través de la reactualización de su pensamiento en la influyente Francia del siglo XVII, y el importante papel que representó en las disputas teológicas y eclesiásticas del momento. Fue Maurice Blondel quien, en 1930, habló de la «fecundidad siempre renovada del pensamiento agustiniano», una fórmula que sintetiza bien el tipo de influjo que la obra de san Agustín, y específicamente su *Ciudad de Dios*, ha tenido en el pensamiento occidental.

6. ALCUINO DE YORK, IDEÓLOGO DEL *IMPERIUM CHRISTIANUM*: EL ANÁLISIS POLÍTICO EN EL RENACIMIENTO CAROLINGIO

MANUEL ALEJANDRO RODRÍGUEZ DE LA PEÑA
Universidad CEU San Pablo

I. PERFIL BIOGRÁFICO DE ALCUINO DE YORK

Alcuino de York, el más influyente de los intelectuales carolingios[1], nació en el seno de una noble familia anglosajona de Northumbria en torno al año 732. A una temprana edad fue enviado por sus padres a la reputada escuela monástica de York (conocida como el *Saxon Minster*), donde el arzobispo Egberto, hermano del rey Edberto de Northumbria, asumió su tutela.

El arzobispo confió la educación del joven Alcuino al maestrescuela Alberto de York. Alcuino pronto demostraría gran aptitud para el conocimiento y se convertiría en el ayudante de su maestro, a quien auxiliaría en la labor de reunir y catalogar libros para la nueva biblioteca del *Minster*, que llegaría a ser la más importante de la Inglaterra anglosajona[2]. De esta forma, cuando Alberto sucedió a Egberto como arzobispo de York en el año 767, fue Alcuino, ya ordenado diácono, quien le sucedió como maestrescuela y bibliotecario.

Por razones que desconocemos, Alcuino nunca fue ordenado sacerdote, lo que impidió que sucediera a su maestro Alberto en el arzobispado en el 778, recayendo en cambio la mitra de York en su amigo, compañero de estudios y colaborador en la biblioteca, Eanbald. Lo más probable es que Alcuino eligiera desempeñar un papel secundario entre sus libros y sus lecciones y no tuviera reparos en permanecer a la sombra de su amigo Eanbald, quien le encargó tres

[1] Sobre su figura en general, vid. E. S. DUCKETT, *Alcuin, Friend of Charlemagne*, Nueva York, 1951, y Arthur KLEINCLAUSZK, *Alcuin*, París, 1948.

[2] Vid. Helmut GNEUSS, «Anglo-Saxon Libraries from the conversion to the Benedictine Reform», *Angli e Sassoni,* XXXII Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, vol. 2, Spoleto, 1986, pp. 643-688.

años después ir en su nombre a Roma para solicitar al Papa el *pallium*. Este viaje a la Ciudad Eterna cambiaría su vida y el destino de Europa.

Y es que en el curso de este viaje, cuando ya retornaba a su patria insular, Alcuino de York conoció en Parma al hombre más poderoso de Occidente, Carlomagno, Rey de los Francos, un hombre ya maduro y victorioso en diversas campañas en Italia, España y Alemania[3]. Comenzaría entonces una relación discipular entre ambos[4], ya que Carlomagno, movido por la autoridad con la que se expresaba el diácono anglosajón, solicitó de Alcuino que se hiciera cargo de su itinerante *schola palatina*.

La escuela de palacio franca entonces contaba únicamente con cuatro alumnos. Éstos estaban encabezados por el propio soberano franco, que con treinta y cinco años aún aprendía a duras penas a leer intentando subsanar la pobre educación que había recibido. La aceptación de la propuesta de Carlomagno por el diácono anglosajón inauguró el llamado *renacimiento carolingio* y brindó a Alcuino de York «la mayor oportunidad de educar jamás dada a un inglés»[5]. Y es que Alcuino no sólo iba a convertirse en el *praeceptor regis*, también iba a pasar a la posteridad como el *preceptor de la Galia*, una suerte de eminencia gris y «ministro de Educación» de Carlomagno.

Pronto la escuela palatina iba a dar origen a una auténtica Academia palatina proyectada a imitación de la platónica, un foro de debate intelectual y religioso con sede en el palacio de Aquisgrán desde el que Alcuino de York iba a proyectar un ideario sapiencial[6] de inspiración boeciana sobre lo más granado de la aristocracia laica y eclesiástica de los extensos dominios de Carlomagno. Allí se iba a gestar el germen del *renacimiento carolingio*[7] e iba a nacer la idea medieval de Europa, aquí se iban a ventilar las grandes cuestiones teológicas, filosóficas y científicas, con debates moderados e impulsados por Alcuino o el propio Carlomagno sobre el adopcionismo, el vacío o los eclipses[8].

En el año 796 Alcuino, sintiéndose anciano y cansado, abandona la corte de Aquisgrán y asume el rango de abad de San Martín de Tours, uno de los monasterios más importantes del Occidente latino. Desde allí seguirá influyendo deci-

---

[3] Para la figura de Carlomagno, vid. Rosamond MCKITTERICK, *Charlemagne: The Formation of a European Identity*, Cambridge, 2008, y Alessandro BARBERO, *Carlo Magno, un padre dell'Europa*, Roma, 2000 (disponible edición española: *Carlomagno*, Barcelona, 2001).

[4] Sobre las consecuencias de toda esta índole que tuvo esta relación para el mundo carolingio, vid. Liutpold WALLACH, *Alcuin and Charlemagne. Studies in Carolingian History and Literature,* Nueva York, 1959.

[5] Stephen ALLOTT, *Alcuin of York. His Life and Letters*, York, 1974, p. 2.

[6] Manuel Alejandro RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, *Los Reyes Sabios. Cultura y Poder en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, 2008, pp. 401-475; vid. Wolfgang EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia. Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit. Untersuchungen zu Alcuins Briefen,* Friburgo, 1965.

[7] Para un balance historiográfico sobre este fenómeno cultural, vid. Giles BROWN, «Introduction: the Carolingian Renaissance», *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*, ed. R. McKitterick, Cambridge, 1994, pp. 1-27.

[8] Josef FLECKENSTEIN, «Alcuin im Kreis der Hofgelehrten Karls des Grossen», *Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times*, ed. Butzer y Lohrmann, Basilea, 1993, p. 4.

sivamente en su antiguo discípulo, ya que Carlomagno y él mantuvieron una nutrida correspondencia epistolar de la cual se conserva una parte.

Ciertamente, Alcuino no era un pensador original y ni siquiera era especialmente brillante. Fundamentalmente era un honesto y virtuoso maestro de escuela apegado a la Tradición latina cristiana transmitida en su Northumbria natal por Beda el Venerable. Con todo, como ha subrayado Christopher Dawson, «lo que la ocasión pedía era precisamente un director de escuela» que pudiera aplicar, con el apoyo regio, sus ideas pedagógicas a escala europea[9].

Autores como Ullmann[10], Duckett y Wallach han puesto de relieve que la influencia de Alcuino de York en la evolución del pensamiento de Carlomagno fue absolutamente determinante, marcando de forma indeleble toda la posterior evolución de la ideología imperial carolingia del siglo IX. Y es que los puntos de vista de Alcuino eran, sin duda, atendidos por Carlomagno y los principales dignatarios carolingios. No en vano, el propio emperador le daba el tratamiento honorífico de *maestro* en la abundante correspondencia que ambos mantenían.

II. CONTEXTO

En el dinámico círculo de intelectuales palatinos vinculados a Carlomagno resurgió con extraordinaria fuerza la reflexión política, enmarcada bien en la recuperada tradición especular de la Antigüedad Tardía, aplicada ahora de forma exclusiva a la figura del soberano cristiano ejemplar, bien en otros géneros como la historiografía, la hagiografía o la homilética.

De este modo, la Europa carolingia, obsesionada por la teología política, asistió a una multiplicación de la producción de este tipo de obras[11], resultando significativa la comparación con Bizancio, mucho menos activa a la hora de la teorización o el análisis político durante los siglos VIII y IX. Ello a pesar de que Constantinopla tenía una población de medio millón de habitantes y la principal ciudad del Imperio carolingio, la propia Roma, apenas contaba con treinta mil, lo que redundaba en una diferencia abismal en el porcentaje de población alfabetizada en uno y otro confín de la Cristiandad.

A pesar de ello, el mundo carolingio contempló el emerger de diversos géneros literarios dedicados, de una u otra forma, al tratamiento de la problemática concerniente al buen gobierno cristiano, destacando entre ellos el de los *espejos de príncipes* (*miroir du prince, fürstenspiegel*) propiamente dichos.

De hecho, el término *speculum principis* fue acuñado por los intelectuales carolingios, más concretamente por Alcuino de York. En un manual político intitulado *De Virtutibus et Vitiis* (año 799), Alcuino recogía el concepto «espejo

---

[9] Christopher DAWSON, *The Making of Europe. An Introduction to the History of European Unity*, Londres, 1970 (ed. esp.: *Los orígenes de Europa*, Madrid, 1971), p. 238.

[10] Vid. Walter ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, Londres, 1969.

[11] Vid. Hans Hubert ANTON, *Furstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn, 1968.

para otros príncipes y para sí mismo» que Séneca en su *De Clementia* (I, 1) aplicaba a la figura del emperador Nerón. De esta forma, el margrave Guido de Bretaña, objeto del tratado de Alcuino, recibía el consejo de examinarse a sí mismo *casi como en un espejo* (*quasi in quodam speculo*)[12].

Treinta años después, en su *De Institutione Regia* (año 831), el obispo Jonás de Orléans se hizo eco de esta fórmula alcuínica y terminó por consagrarla, dando así origen a una larga tradición de manuales políticos para gobernantes medievales con este título: *speculum maius, speculum christiani, speculum iudiciale, speculum peccatoris*, *speculum morale*, etc. Cabe destacar en época carolingia los tratados sobre el buen gobierno debidos a figuras destacadas de la Iglesia latina como el Patriarca Paulino de Aquilea, el abad Smaragdo de Saint-Michel, el abad Angilberto de Saint-Riquier, el monje Sedulio Escoto o el arzobispo Hincmar de Reims.

Pero quien dio inicio al ciclo de pensamiento político carolingio fue un oscuro monje de origen anglosajón llamado Cathwulf, de quien apenas sabemos nada salvo que habría formado parte del círculo áulico del Rey de los Francos en los primeros años de su reinado (*circa* 768-775), residiendo probablemente en la abadía de Saint Denis, donde habría estado al servicio del anciano abad Fulrado.

A este monje anglosajón se debe la *Epistola exhortatoria*, dirigida a Carlomagno en el año 775, acaso con motivo de la erección de la nueva iglesia abacial de Saint Denis (en diciembre de ese año). Este texto resulta difícil de clasificar, ya que, sin dejar de ser una suerte de panegírico en forma epistolar no deja de constituir uno de los primeros espejos de príncipes del Medievo así como un hito fundamental en la evolución del pensamiento político carolingio, al conjugar la fórmula epistolar con los géneros del panegírico y el espejo de príncipes[13]. Años después, el también anglosajón Alcuino de York hizo uso a menudo, según comprobaremos luego, de este recurso, poniendo el género epistolar al servicio del especular.

En realidad, el concepto de *espejo de príncipes* en tanto que gobernante devenido *exemplum* para otros gobernantes es profundamente sapiencial. Ya lo era en su primera concepción romana. En este sentido, Séneca se hacía eco en su *De Clementia* de la tradición primero platónica y luego estoica (recogida en el *De Re Publica* de Cicerón: II, 42, 69) del Rey Filósofo que guía a su pueblo mediante el ejercicio ejemplarizante de la virtud política convirtiéndose en *espejo* en el que se miran sus súbditos y otros gobernantes[14].

Ahora bien, el género de manuales del buen gobierno de la época grecorromana resucitó tan sólo de una forma muy mermada. De una primera aproximación a las fuentes se deduce inmediatamente que una gran parte de lo que hoy podríamos calificar como «teorización política» se recogía en biografías, crónicas, anales o poemas laudatorios no expresamente concebidos como *espejos de*

---

[12] Michel SENELLART, *Les arts de gouverner. Du régime medieval au concept de gouvernement*, París, 1995, p. 50.

[13] Joanna STORY, «Cathwulf, Kingship, and the Royal Abbey of Saint-Denis», *Speculum*, 74, 1999, pp. 2-10.

[14] M. SENELLART, *Les arts de gouverner*, *op. cit.*, pp. 47-50.

príncipes. Sin duda, en una época que aún no conocía la sistematización del pensamiento político, una memoria histórica compartida y exaltada podía ser un excelente difusor de ideología política entre las élites[15]. El instrumento para la codificación literaria de esta reflexión política fue la mayor parte de las veces una retórica ciceroniana cristianizada, siendo la figura de Marco Tulio Cicerón el referente omnipresente de todos los pensadores carolingios a la hora de poner por escrito en lengua latina su pensamiento político.

Sin embargo, el vehículo por excelencia de propaganda y pensamiento político carolingio no estuvo en los espejos de príncipes sino que nos lo encontramos en las crónicas. Este género de literatura política producido en los círculos intelectuales de las cortes de los monarcas francos, tenía por origen en muchas ocasiones un encargo del propio personaje retratado, lo que ratificaría su carácter de modelos morales de actuación antes que veraces relatos cronísticos.

La insistencia de estas obras en unas cualidades morales estereotipadas resulta reveladora de la intención de sus autores de construir bien un retrato del gobernante ideal, bien una obra de propaganda política (*publicística* en términos medievales). De hecho, es ésta y no otra la explicación de la utilización romana del término *speculum* (espejo), que quería denotar el carácter panegírico de una obra que refleja antes una imagen embellecida del gobernante retratado que su auténtico perfil biográfico.

El conjunto del ciclo historiográfico carolingio fue, por consiguiente, obra de una élite intelectual directamente vinculada a la corte imperial, una élite interesada ante todo en ofrecer una idea a la posteridad: el *Regnum Francorum* es el centro del Mundo tanto por designio divino (sanción por parte del Vicario de Cristo de la unción regia y coronación imperial de los carolingios) como por una legitimidad que estaría apoyada en tres pilares: la leyenda de los orígenes troyanos, la teoría de la *translatio Imperii* desde Roma a Aquisgrán y el mito de la Edad de Oro que habría florecido durante el reinado de Carlomagno, convertido en la quintaesencia del Rey fundador en tanto que *pater Europae*. Estos tres mitos políticos tendrían como contrapunto una propaganda negativa de la dinastía anterior apoyada en la sistemática *damnatio memoriae* de los reyes merovingios en tanto que *reyes holgazanes*.

III. EL EPISTOLARIO DE ALCUINO DE YORK Y SU ANÁLISIS POLÍTICO

A la hora de historiar el análisis político realizado por Alcuino de York desde su privilegiada atalaya de eminencia gris de la corte de Carlomagno, sin duda la principal evidencia textual a la que hay que recurrir es a su rico epistolario, del cual conservamos más de trescientas cartas[16]. Muchas de ellas son auténticas

[15] Bernard GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, París, 1980, p. 332.

[16] Para un análisis del epistolario de Alcuino de York, vid. Rolph Barlow PAGE, *The Letters of Alcuin*, Nueva York, 1909.

piezas maestras de teorización y propaganda política, pero no pocas también nos brindan algunos de los ejemplos más significativos de análisis político en el período carolingio.

Muy en particular, dos acontecimientos de capital importancia movieron a Alcuino a hacer un análisis político de cierta profundidad y alcance en su epistolario: el saqueo y destrucción de la abadía de Lindisfarne por parte de los vikingos el 8 de junio del año 793 y la coronación imperial de Carlomagno a manos del papa León III en Roma el 25 de diciembre del 800.

Pudiera parecer a primera vista que el primero de estos acontecimientos tuvo mucha menor importancia que el segundo, pero sólo *prima facie*. Y es que el saqueo de Lindisfarne supuso el primer ataque vikingo contra Inglaterra, el primero de una espiral de destrucción que terminaría con el esplendor cultural y político de la Heptarquía anglosajona y reduciría buena parte de la Isla al dominio danés.

Ciertamente, Alcuino otorgó una importancia máxima al saqueo de Lindisfarne, viendo en él signos ominosos para el futuro de la Isla que le vio nacer. Así, en una carta que dirigió a los pocos meses conjuntamente al rey Ethelred de Northumbria (m. 796) y a toda la nobleza del reino, Alcuino hacía un balance en profundidad de las causas, las consecuencias y el contexto del ataque vikingo. Su reflexión comenzaba subrayando que en los trescientos cincuenta años de presencia anglosajona

> En Britania nunca se había visto una atrocidad semejante a la que hemos sufrido a manos de este pueblo pagano. Una incursión de esta índole parecía del todo imposible. La iglesia de San Cuthbert ha sido profanada con la sangre de los ministros del Señor, despojada de todos sus ornamentos, expuesta al pillaje de los paganos, siendo, como es, el lugar más sagrado de Britania. El sufrimiento y el desastre han llegado al mismísimo lugar donde, tras la partida de San Paulino de York[17], la religión cristiana tuvo comienzo entre nuestro pueblo. ¿Quién no temerá?[18].

Tras destacar lo inaudito del desastre que ha sobrevenido sobre Inglaterra, el diácono de York intenta establecer sus causas a partir de un criterio providencialista, según el cual los pecados de los gobernantes y del pueblo provocan siempre un castigo divino:

> Considerad con atención, hermanos, si este desastre sin precedentes no se debe a algún mal sin precedentes. No digo que el pecado de la fornicación no existiera antes entre nuestro pueblo. Pero desde los tiempos del rey Aelfwald, la fornicación, el adulterio y el incesto han inundado el país hasta tal punto que estos pecados son ahora cometidos sin recato alguno incluso entre las monjas. Por no mencionar la avaricia, el robo y la violencia judicial, ya que está claro que estos crímenes se han extendido por todas partes. Un pueblo despojado es la mejor prueba de ello. Aquel que lea la Sagrada Escritura y estudie la historia antigua considerando cómo cambia el mundo, descubrirá que los reyes han perdido sus reinos y los pueblos sus tierras por pecados de esta naturaleza[19].

---

[17] Año 633.

[18] ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Ethelredum Regem*, ed. S. Allott, *Alcuin of York*, *op. cit.*, n.º 12, p. 18.

[19] ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Ethelredum Regem*, ed. cit., n.º 12, pp. 18-19.

Pero más allá de las consecuencias del pecado y su justo castigo, Alcuino de York traza con mano firme un análisis clarividente de la realidad social de la Inglaterra del siglo VIII, sirviéndose de la reflexión sobre el saqueo de la abadía de Lindisfarne para acometer una dura denuncia de los abusos de poder por parte de la aristocracia anglosajona:

> ¿A qué se debe este lujo en la vestimenta, más allá de las necesidades del hombre y de la práctica de nuestros antepasados? El lujo de los príncipes significa pobreza para el pueblo. Costumbres tales han herido al pueblo de Dios en el pasado y le han convertido en objeto de burla de las naciones paganas, tal y como dice el profeta: ¡Ay de ti que has vendido al pobre por un par de sandalias! (Amos, 2, 6). Algunos apenas pueden con el peso de sus ornamentos mientras que otros mueren de frío. Algunos se sacian en deliciosos banquetes como el hombre rico en su púrpura, mientras que Lázaro muere de hambre en su puerta. ¿Qué ha quedado del amor fraterno? ¿Dónde está la piedad que se nos dice que tenemos que tener por los miserables?[20].

Finalmente, tras este fragmento de denuncia social, Alcuino brinda su consejo al Rey y sus nobles, amonestándoles para enmendar su conducta frente a los más débiles:

> Proteged vuestro país mediante la oración cotidiana al Señor y con obras de misericordia y justicia hacia los hombres. Sed moderados en el vestir y en el comer. Un reino no tiene mejor protección que la justicia y la bondad de sus gobernantes y las oraciones de los siervos de Dios... Sed rectos en vuestra conducta, agradando así a Dios y ganando alabanza de los hombres. Sed gobernantes, no saqueadores, pastores del pueblo, no depredadores[21].

Esta última advertencia, «Sed gobernantes, no saqueadores, pastores del pueblo, no depredadores», resulta enormemente significativa. Sintetiza, por así decirlo, el grito del hombre de Iglesia civilizado, el *vir pacificus*, contra el guerrero bárbaro, el *vir bellicosus*, una contienda espiritual y social que atraviesa todo el Medievo y en parte lo explica, desde el monacato y el movimiento de la Paz de Dios a las Cruzadas.

Pero más que en ninguna otra circunstancia, detectamos la poderosa influencia de Alcuino de York en tanto que ideólogo palatino cuando llegó la hora de realizar un análisis político del momento triunfal del reinado de Carlomagno: los prolegómenos y las postrimerías de la coronación imperial en la Basílica de San Pedro de Roma en la Navidad de un *annus mirabilis*, el año 800 de Nuestra Era, un acontecimiento que cambiaría para siempre la historia de Europa, pero que de ningún modo fue previsto o programado por su protagonista, el monarca franco, en lo que probablemente fue una operación política del Pontificado.

De entre las trescientas cartas que se han conservado debidas a la pluma de Alcuino, algunas de las más relevantes de cara a una historia del análisis político fueron escritas en los meses inmediatamente anteriores y posteriores a la Navidad del 800. Tomemos, por ejemplo, la misiva que escribía a Carlomagno

---

[20] ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Ethelredum Regem*, ed. cit., n.º 12, p. 19.

[21] ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Ethelredum Regem*, ed. cit., n.º 12, p. 20.

en la víspera de la coronación imperial un anciano, cansado y desengañado Alcuino desde su abadía de San Martín de Tours, de cuya dignidad abacial se había hecho cargo tres años antes (abandonando la dirección de la *schola palatina* en manos de su alumno preferido, Angilberto de Saint Riquier).

En aquel entonces, Carlos sentaba sus reales en el *palatium* sajón de Paderborn y demandaba una interpretación por parte de su maestro de los recientes acontecimientos que estaban conmocionando a la Cristiandad, unos acontecimientos que iban a precipitar al año siguiente la célebre ceremonia de coronación imperial a manos del Pontífice.

En su meditada carta el diácono de York lleva a cabo lo que se ha calificado como «una admirable codificación» del pensamiento político carolingio[22]. En efecto, al hilo de los acontecimientos mencionados, Alcuino introduce en su misiva a Carlomagno una reflexión sobre la jerarquía de las potestades en la Cristiandad, dictaminando la existencia de tres *personae altissimae* en la cúspide del Mundo. En primer lugar, la *apostolica sublimitas* del Vicario de San Pedro. En segundo, la *imperialis dignitas* que ejerce el poder secular en la *Secunda Roma*: el emperador de Bizancio. Y, por último, en un lógico tercer lugar, la *regalis dignitas* del Rey de los Francos y de los Lombardos, su interlocutor[23].

Sin embargo, de las palabras de Alcuino se infiere que el orden de esta jerarquía ha quedado subvertido por dos hechos: la *impía deposición* del *basileus* bizantino Constantino VI y el exilio del papa León III (pont. 795-816). Ambos hechos habían tenido connotaciones trágicas. El emperador Constantino había sido cegado y recluido en un monasterio en el año 797 por orden de su propia madre, la emperatriz Irene.

En cuanto al papa León III, un intachable clérigo-burócrata de origen humilde, había sido sometido el 25 de abril a una brutal vejación por instigación de dos sobrinos del anterior papa Adriano I, siendo apaleado y casi mutilado por la turba romana (que intentó cortarle la lengua y cegarle), llevado luego a prisión y posteriormente exiliado bajo la acusación de lascivia y perjurio, entre otras infamias[24]. La aristocracia romana no le perdonaba sus expropiaciones de tierras y bienes, las cuales León III consideraba habían sido expoliadas tiempo atrás al *Patrimonium Petri*. Rescatado por el *camerarius* pontificio Albino y por el duque franco de Spoleto, Winicio, el papa León se apresuró a solicitar el auxilio del hombre más poderoso de Europa, presentándose en Paderborn tras recorrer cientos de kilómetros.

Estos dramáticos acontecimientos de Roma son los que habían desencadenado en último término la reflexión de Alcuino desde su abadía de San Martín de Tours. De hecho, León III estaba en su derecho de exigir el auxilio del Rey de los Francos, dado que en el año 795, al poco de ser elegido, había enviado a Carlomagno las llaves del sepulcro de San Pedro y el estandarte romano junto con su proclamación como *patricius romanorum*. Con este paso, León III y Car-

---

22 Jean TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*, Madrid, 1961, p. 116.

23 ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem de Perturbatione Ecclessiae*, ed. J. P. Migne, *Alchuini Epistolae*, XCV, Patrologia Latina, vol. 100, París, 1863, col. 300-303.

24 LLEWELLYN, Peter, *Rome in the Dark Ages*, Londres, 1971, pp. 246-249.

lomagno sellaban un *pactum paternitatis* por el cual el soberano franco era adoptado por los sucesores de San Pedro, entrando en la *familia spiritalis* del Apóstol (lo cual implicaba que se rezara diariamente en las incontables iglesias de Roma por su salvación eterna)[25].

Pero estos graves acontecimientos no son la única causa del reordenamiento político que va a proponer Alcuino de York en su epístola (un reordenamiento que se iba a hacer efectivo en la ceremonia de coronación imperial de la Navidad del año 800). En efecto, la relativa deslegitimación imperial del lejano Bizancio, ¡gobernado por una mujer! (los *Libri Carolini* mencionaban que *la debilidad del corazón femenino* le impedía ejercer la autoridad suprema en materia de fe)[26], y la precaria situación del Pontificado no eran sino factores coadyuvantes que introducían la definición por el sagaz Alcuino de una nueva instancia de poder vinculada al *Regnum Francorum* pero claramente diferenciada de éste. Se trataba del gobierno del *pueblo cristiano*, el *Imperium Christianum* a cuya cabeza Cristo habría destinado a Carlos, Rey de los Francos y de los Lombardos y *patricius romanorum*[27].

Según han señalado diversos autores, en las mentalidades políticas de la época posterior a la coronación del año 800, el imperio de Carlomagno no va a ser casi nunca asociado a la expresión *Imperium Romanum* sino, principalmente, a la noción de *Imperium Christianum*[28]. Por un lado, la noción de *Imperium Romanum* no tenía una significación política reconocida entre los Francos, por el otro, la expansión del *Regnum Francorum* había hecho coincidir virtualmente sus límites con los de la Cristiandad latina, algo que, finalmente, iba a provocar que la noción geográfica *Europa* empezara a tener un contenido político que desafiaba las aspiraciones de Bizancio al *dominium Mundi*.

Según se nos advierte, cuando Alcuino acuñaba la noción de *Imperium Christianum* en sus epístolas al emperador franco «no estaba expresando, de ninguna manera, ideas puramente personales», sino que se erigía en portavoz de una corriente de opinión extendida entre los *propinqui* y *familiaris* del Rey de los Francos. «Lo que Alcuino pretendía —escribe Fichtenau— era persuadir a su soberano de construir una Ciudad de Dios, intentando apartar su atención de las realidades políticas hacia el reino visible e invisible de Cristo que debía ser un *Imperium Christianum* de Paz y Justicia que unificara este mundo y el otro»[29].

En realidad, esta noción de Estado cristiano universal, de fuertes connotaciones mesiánicas y escatológicas, partía de una fusión de dos arquetipos políticos:

---

[25] Vid. Josef DEER, «Zum Patricius Romanorum Titel Karls des Grossen», *Archivum Historiae Pontificae*, 3, 1965, pp. 31-86, y Wolfgang H. FRITZE, *Papst und Frankenkönig: Studien zu denpäpstlich frankischen Rechtsbeziehungen von 754 bis 824*, Sigmaringen, 1973.

[26] *Libri Carolini*, III, 13, ed. *M. G. H. Concilia Medii Aevi*, 2, suppl., p. 127; sobre los argumentos francos en torno a la falta de legitimidad de la emperatriz Irene, vid. W. OHNSORGE, «Das Kaisertum der Eirene und die Kaiserkrönung Karls des Grossen», *Saeculum*, 14, 1963.

[27] *Regalis dignitas in qua vos Domini nostri Iesu Christi dispensatio rectorem populi christiani disposui* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem de Perturbatione Ecclessiae, loc. cit.*).

[28] En torno a este concepto, vid. Wilhelm KOLMEL, *Regimen Christianum: Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltverständnisses (8. bis 14. Jahrhundert)*, Berlín, 1970.

[29] Heinrich FICHTENAU, *Das karolingische Imperium*, Zúrich, 1949, p. 89.

el *Regnum davidicum* del Antiguo Testamento y la *Civitas Dei* de San Agustín[30]. Esta concepción del *Imperium Christianum* ha sido considerada «el mayor legado ideológico que la cultura carolingia hizo a la civilización del Occidente medieval»[31], sobreviviendo a las circunstancias y los personajes que la crearon. De hecho, el Sacro Imperio Romano Germánico será una institución milenaria cuya vigencia (al menos *de iure*) se extendió hasta comienzos del siglo XIX (su disolución data de 1806).

No obstante, cabe recordar lo apuntado por Christopher Dawson: «el Sacro Imperio Romano, la *sancta respublica romana*, fue más creación de Constantino y de Teodosio que de Carlomagno»[32]. Sea como fuere, de algún modo se dio una cierta línea de continuidad entre el ideal constantiniano y teodosiano de *Imperium Christianum* y las concepciones de Alcuino, si bien encontramos un precedente más cercano al diácono de York en la figura anglosajona del *bretwalda* (aquel que detentaba el *imperium* sobre los reinos de la Heptarquía), en tanto que potestad hegemónica en el seno de una pluralidad de *regna* percibidos como una única comunidad política, aunque no cabe hablar de un directo paralelismo dado el carácter de *Heerkonigtum* (Realeza guerrera gentilicia) propio de la Realeza anglosajona[33].

Ciertamente, en el nuevo arquetipo político carolingio, en el que la joven *gens Francorum* sustituía como pueblo elegido del Señor a Israel y Carlos era representado como un nuevo David *a Deo coronatus*, la herencia imperial romana recibida en la Navidad del 800 no representaba más que un poderoso símbolo de legitimación añadido a la dignidad real franca. Como ha apuntado Robert Folz, el propio Alcuino de York utilizaba el término *Realeza imperial* (*Regnum imperiale*) para describir al Reino de los Francos en una misiva al rey de Kent que precedió en tres años a la coronación imperial de Carlomagno[34]. Luego el concepto ya estaba presente de forma seminal en la mente de Alcuino de York.

Con todo, cabe preguntarse en qué contenidos de la dignidad imperial estaba pensando el papa León III cuando coronó como *serenissimus augustus a Deo coronatus magnus pacificus imperator* a Carlos el Grande y realizó ante él la genuflexión ceremonial reservada a los emperadores (esto es, la *proskinesis* bizantina). Ciertamente, el pontífice había oído a Alcuino de York intervenir en el sínodo de Roma del 23 de diciembre en el que los obispos de Italia y la Galia le habían exculpado de las acusaciones vertidas contra él y acaso tuviera ocasión

---

[30] Manuel GARCÍA PELAYO, *El Reino de Dios, arquetipo político. Estudio sobre las fases políticas de la Alta Edad Media*, Madrid, 1959, p. 44; vid. Janet L. NELSON, «Translating images of authority: the Christian Roman Emperor in the Carolingian World», *Images of Authority*, ed. M. M. McKenzie, Cambridge, 1989, pp. 194-205.

[31] Marcia L. COLISH, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition*, New Haven, 1997, p. 75.

[32] Christopher DAWSON, *Los orígenes de Europa*, Madrid, 1971, p. 127.

[33] Patrick WORMALD, «Bede, the *bretwaldas* and the Origins of the *Gens Anglorum*», *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, ed. P. Wormald, D. Bullough y R. Collins, Oxford, 1983, p. 109.

[34] Robert FOLZ, *Le couronnement impérial de Charlemagne*, París, 1964, p. 143.

de hablar con el respetado diácono anglosajón sobre la noción de *Imperium Christianum*.

En todo caso, la fórmula de *acclamatio* ceremonial que el papa indicó al clero presente en la basílica de San Pedro era de lo más tradicional, haciendo referencia expresa a la Roma imperial: *Romanum gubernans Imperium*. Únicamente en la antigua fórmula de *acclamatio* con la que el pueblo romano saludaba a los emperadores *(Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat)* descubrimos la cristianización de la semántica imperial en el marco de la coronación de la Navidad del 800[35]. Por consiguiente, cabe concluir que el *Imperium Christianum* fue un concepto acuñado por los intelectuales carolingios con Alcuino a la cabeza y no fabricado en la sombra por la cancillería apostólica (como había ocurrido con la unción regia de Pipino el Breve).

En este sentido, Louis Halphen ha indicado que el concepto *Imperium Christianum* (no en la letra pero sí en el espíritu) aparece definido en el mundo medieval por primera vez en esta carta de Alcuino de York[36]. Efectivamente, de la lectura de la misiva de Alcuino de York se desprende que la dignidad del *Imperium Christianum* sobrepasaba a sus ojos con mucho al título imperial romano. Y es que, en tanto que *rector populi Christiani*, Carlomagno se convertiría, en palabras de su maestro, en la *única salvación de las Iglesias de Cristo*, en el *vengador de los crímenes*, *guía de quienes yerran*, *consolador de los afligidos* y *exaltación de los buenos*[37].

Pero veamos en qué se apoyaba la preeminencia de este *Imperium Christianum* sobre otras formas de dominación. Alcuino apuntaba tres criterios básicos de jerarquización política en su carta a Carlomagno: el poder (*potentia*), la sabiduría (*sapientia*) y la dignidad (*dignitas*). A partir de estos criterios de excelencia, Alcuino establece que el *Imperium Christianum* sería *el más eminente* (*excellentior*) *por su poder, el más distinguido* (*clarior*) *por su saber y el más sublime* (*sublimior*) *por su rango*[38].

Alcuino iniciaba a continuación un lamento sobre Roma, *cabeza del Mundo donde había brillado antaño la máxima devoción religiosa* pero en la cual estaban entonces ausentes estos tres sagrados principios: temor de Dios (*potentia*), prudencia (*sapientia*) y caridad (*dignitas*). *¿Qué puede haber de bueno en Roma si están ausentes estas tres virtudes?*, se pregunta Alcuino de York en lo que era una forma de justificar la *translatio Imperii ad Francos*, esto es, la traslación de la dignidad imperial a otra nación más digna del *nomen romanum* que los propios romanos (esto es, los romanos de Oriente, los bizantinos).

---

[35] Margaret DEANESLY, *A History of Early Medieval Europe (476 to 911)*, Londres, 1956, p. 383. Sobre este particular, vid. Richard E. SULLIVAN (ed.), *The Coronation of Charlemagne: What did it signify?*, Problems of European Civilization, Boston, 1959.

[36] HALPHEN, Louis, *Carlomagno y el Imperio Carolingio*, Madrid, 1992, p. 104: «aparece a la sazón, resbalando bajo la pluma de Alcuino, una expresión nueva que refleja la situación creada, es la del Imperio cristiano».

[37] ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem de Perturbatione Ecclessiae*, *loc. cit.*

[38] *Caeteris praefatis dignitatibus potentia excellentiorem, sapientia clariorem, Regni dignitate sublimiorem* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domum Regem de Perturbatione Ecclessiae*, *loc. cit.*).

El propio Alcuino de York establecía en una carta a su amigo Ethelhardo, recién elevado al arzobispado de Canterbury (año 793), en qué se diferenciaban la *potestas saecularis* y la *potestas spiritalis* según su punto de vista: *la primera porta en su mano la espada de la muerte*, mientras que *la segunda detenta la llave de la vida en su lengua*[39]. Precisamente, entregar en las manos de Carlomagno la *clavis vitae* inherente a la *potestas spiritalis* constituyó la principal preocupación de los últimos años de Alcuino, cuyo designio cesaropapista consistía en dotar de un contenido cristiano, pastoral y sapiencial, a la Realeza carolingia, hasta entonces un mero caudillaje militar.

Pero Carlomagno tenía que alcanzar la sabiduría si quería ser un verdadero príncipe cristiano y no el jefe de una horda de bárbaros. De esta forma, al final de su carta, Alcuino se detiene en perfilar con nitidez una imagen sapiencial del *summus Rex christianum* cuya preeminencia había promulgado anteriormente. La *plenitud de la ciencia*, asevera, le ha sido otorgada por Dios al Rey de los Francos, *cabeza del orbe*, para que, a través suyo, *la Santa Iglesia y el pueblo cristiano sean regidos, exaltados y conservados*[40].

A esta formulación doctrinal Alcuino añade una consideración personal sobre las aptitudes intelectuales de su discípulo, del que afirma que es un *eruditus* en las Sagradas Escrituras y la Historia profana, alguien a quien no se le oculta nada de lo expuesto por el abad a lo largo de la epístola. Los frutos de casi tres lustros de enseñanzas son aquí puestos de relieve con orgullo por el preceptor del rey franco.

Claudio Leonardi ha escrito a este respecto que «la gran originalidad de Alcuino de York fue repensar la tradición cultural que le precedía y hallar respuestas a los interrogantes que el genio político y militar de Carlomagno había directa o indirectamente provocado», con la creación de un Estado universalista en expansión que pretendía ser la realización del mensaje de la Fe cristiana en la Historia. En particular, señala Leonardi, dado que el *Imperium* al que Carlos había sido elevado estaba apoyado en la noción de *Christianitas,* Alcuino reordenó y reexaminó los interrogantes religiosos inherentes a la formulación de un «Estado universal sacralizado»[41].

Ciertamente, la exaltación de las aptitudes intelectuales de Carlomagno fue un lugar común en la correspondencia de Alcuino de York. En un tono sicofántico que en ocasiones linda con la más pura adulación, el abad anglosajón alude a su propia rusticidad e ignorancia en contraste con la inmensa sabiduría del soberano.

---

[39] *Illa portat glaudium mortis in manum, haec clavem vitae in lingua* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Ethelhardum archiepiscopum*, epístola XVII, ed. J. P. Migne, col. 48; *apud* S. Allott, *op. cit.*, p. 62).

[40] *Plena tibi scientia data est a Deo, ut per te Sancta Dei Ecclesia in populo christiano regatur, exeltetur et conservetur* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem de Perturbatione Ecclesiaeclessiae, loc. cit.*).

[41] Claudio LEONARDI, «Alcuino e la scuola palatina: le ambizioni di una cultura unitaria», *Nascità dell'Europa ed Europa carolingia*, XXVIII Settimane de Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Espoleto, 1979, pp. 480-481.

Una carta fechada en el año 798 es una buena muestra de este discurso. En ella, Alcuino ruega a Carlos que atienda las sugerencias que él, en su presuntuosa *rusticitas*, se atreve a elevar a la *reconocida urbanidad y sabiduría* del Rey, una sabiduría regia ornada con las virtudes de una *santísima prudencia,* un *ingenio digno de alabanza* y una *sólida erudición*[42].

Además, Alcuino concluía otra carta, enviada al ya emperador Carlos unos días después de su coronación, con un trabajoso epigrama en el que hacía votos para que florecieran eternamente en su persona los dones de la Sabiduría, ya que ello haría posible que permanecieran con él *la alabanza, el honor y el Imperio*[43].

Curiosamente, no se ha otorgado la importancia debida a este aspecto hasta fechas recientes, siendo descuidado por eminentes historiadores de las ideas políticas en sus estudios[44]. Pero en las últimas décadas algunos investigadores han comenzado a hacerle hueco a esta cuestión. Por ejemplo, Walter Ullmann ha visto las implicaciones políticas de estos planteamientos al señalar que la fundamentación de la Realeza teocrática, esto es, del «sistema de poder jerárquico-descendente» (*the descending theme of government*) de la Alta Edad Media, se apoyó decisivamente en la noción de que el rey es el *tutor Regni*, tutor de un reino menor de edad que precisa ser guiado por un *gubernator* que ya no ejerce el *munt* y el *bannum* germánicos[45] o la *potestas* romana, sino una *sacra auctoritas regalis* en la que confluirían la concepción ministerial del Rey Pastor y elementos magisteriales inherentes a la noción de *tuitio*[46].

Esta *función tutorial* del monarca (designada en la documentación como *tutio et defensio*, *tutela* o *tutamentum)* sería uno de los logros principales de la teoría política carolingia. Un logro que se proyectará a los rituales de coronación de la Plena Edad Media, en los que el Rey será proclamado *tutor et defensor Ecclesiae*. Ullmann ha definido así esta función tutorial del rey:

> Esto significaba que el reino o sus miembros no eran únicamente súbditos del rey, sino que también eran considerados carentes del mínimo bagaje intelectual o madurez política, razón por la cual precisaban ser guiados por el rey [...] de acuerdo con la ley fundamental enunciada por los eclesiásticos[47].

---

[42] ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem*, ed. J. P. Migne, *Alchuini Epistolae*, LXXX, Patrología Latina, vol. 100, col. 259-263.

[43] *Floreat aeternis tecum sapientia donis / Ut tibi permaneat laus, honor, Imperium* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Imperatorem*, ed. J. P. Migne, *Alchuini Epistolae*, CI, Patrología Latina, vol. 100, col. 313-315).

[44] Así, por ejemplo, en un estudio clásico sobre la idea de estado de los tiempos carolingios, un historiador tan prestigioso como el francés Louis HALPHEN ignoraba totalmente la cuestión de la Realeza sapiencial (vid. «L'idée d'État sous les carolingiens», *Revue Historique*, 185, 1939, pp. 59-70).

[45] M. DEANESLY, *A History of Early Medieval Europe*, *op. cit.*, p. 554: el *munt* o *mundoburdum* (de ámbito esencialmente doméstico, equivalente al *patrocinium* y la *tutillo* romanos) no debe ser confundido con el *hari bannum* o *bahn*, una potestad circunscrita a los poderes públicos.

[46] Walter ULLMANN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, 1983, apéndice B, pp. 229-332.

[47] W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, *op. cit.*, pp. 177-178.

Y es que, evidentemente, un maestro o un tutor no establecen nunca una relación contractual con un menor de edad (*nullum negotium inter tutorem et pupillum contrahitur*). El propio Alcuino de York dejaba clara en una misiva dirigida a un prelado franco la estrecha vinculación que en su pensamiento existía entre el principio jerárquico-descendente inherente a la *auctoritas* y la virtud de la *sapientia*. De esta forma, cuando exhorta a este clérigo a formar a sus discípulos en la ciencia de los números y en la Ley de Dios, el abad anglosajón establece que es un deber de su *sancta auctoritas* el *educar a los jóvenes dotados de ingenio*[48].

Se puede concluir, por tanto, que el renacimiento carolingio de los estudios supuso un reforzamiento del principio jerárquico-descendente de la autoridad[49], así como de la función regia en sí misma, algo de lo que era muy consciente el propio Carlomagno. Un reforzamiento derivado del hecho de que se desecharan la *gentilitas*, el derecho de sangre germánico y lo consuetudinario como plataformas de legitimación regia y se sustituyeran por una Realeza constituida *Dei gratia* y, por tanto, dependiente de una teología política cuya exposición correspondía al clero[50].

Alcuino de York, verdadera *eminencia gris* del Imperio Carolingio, expresaba ya este ideal jerárquico-descendente en una carta dirigida a Carlomagno en el año 798. En esta misiva el abad anglosajón rechazaba como una locura el antiguo adagio *Vox populi, vox Dei* («la voz del pueblo es la voz de Dios»), considerando que el *populus* debía, ante todo, dejarse conducir por las «personas honorables» (*personae magis honestae*). Alain Boureau y Jean Gaudemet sitúan esta afirmación de Alcuino en el contexto de las elecciones episcopales por parte de las asambleas diocesanas, cuestión en la que el consejero de Carlomagno había declarado que la *auctoritas* debe preponderar sobre la voz del pueblo[51]. Y nadie con más autoridad que el sabio.

En este sentido, Wolfgang Edelstein ha acuñado el concepto de «función magisterial» (*magistralen funktion*) para denotar la transformación del concepto de *eruditio regia* en un atributo imperial de Carlomagno[52], un atributo que le habilitó para erigirse de forma unilateral en *rector* espiritual del *populus christianus*. Esta actuación de Carlomagno como rector espiritual de la Cristiandad no sería sino un atributo pastoral arrebatado a su legítimo dueño, el Papado, a través del desempeño de una función de maestro y pastor de su pueblo en tanto que *pater patriae*.

---

[48] ALCUINO DE YORK, *Epistola CCXLIII*, col. 390; Wolfgang EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia: Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit. Untersuchungen zu Alcuins Briefen*, Friburgo, 1965, p. 79.

[49] Theodor MAYER ha diferenciado en el seno de la concepción carolingia del estado entre el principio consuetudinario del poder germánico apoyado en el *consensus populi* (sería equivalente al principio jerárquico-ascendente) y la concepción teocrática del poder propia de la Realeza romano-cristiana, inevitablemente piramidal (el principio jerarquico-descendente): «Staatsauffassung der Karolingerzeit», *Historische Zeitschrift*, 173, 1952, p. 467.

[50] W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, *op. cit.*, p. 10.

[51] Alain BOUREAU, «L'adage *Vox populi, vox Dei* et l'invention de la nation anglaise (VIIIe-XIIe siècle)», *Annales E. S. C.*, 47, 1992, pp. 1073-1074.

[52] W. EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia*, *op. cit.*, p. 150.

7. ALGAZEL: CRISIS DEL CALIFATO ABASÍ Y TEORÍA DEL PODER[1]

RAFAEL RAMÓN GUERRERO
Universidad Complutense de Madrid

SUMARIO: I. Introducción.—II. El autor: Algazel.—III. El contexto histórico.—IV. Los textos.

I. INTRODUCCIÓN

Cuando se habla en general del Islam hay que tener en cuenta que este término tiene que ver necesariamente con una religión, que abarca inseparablemente una explícita concepción del mundo en la que están contenidas una religión, que es el elemento originario, una comunidad, su organización política y social y sus instituciones, un determinado modo de vida, una cultura y, en suma, una civilización con sus modelos de comportamiento, de hábitos y de costumbres, de normas éticas y de ideas sobre el hombre. Así entendido, en el Islam la religión afecta de manera fundamental a la actividad política y a la conducta personal e individual, por lo que toda la vida islámica está regida por la Ley que procede directamente de Dios, dada a conocer a su Enviado, el Profeta Mahoma. De aquí que religión y política se hallan esencialmente unidos, de manera que no es posible entender un Islam en el que ambas realidades estén separadas. Por ello, desde sus mismos inicios, el Islam se configuró como un Estado, como una organización espiritual y temporal, religiosa y política a la vez, hasta el punto de que la relación entre religión (*dîn*) y poder temporal (*mulk*) fue descrita por el autor del que me voy a ocupar aquí como la de hermanos gemelos[2].

En el mundo islámico se planteó pronto la necesidad de reflexionar sobre la legitimidad del poder y de la autoridad. Esta necesidad estuvo motivada por las disensiones que se dieron tras la muerte de Mahoma y el problema de sucederle al frente de la comunidad. La crisis estalló a la muerte del cuarto califa, el primo y yerno de Mahoma, 'Alî, casado con su hija Fâtima. Sus seguidores, los šî'íes, mantenían la convicción de que el legítimo sucesor debía pertenecer a la familia

[1] Este trabajo se ha realizado con la ayuda del Proyecto de Investigación *El legado clásico (griego, latino, persa) en el Islam de al-Andalus*. Referencia: Hum2007-61136/FISO, Ministerio de Educación y Ciencia. Dirección General de Investigación.

[2] En varios lugares de su obra, cf. *Henri Laoust*, *La politique de Gazâlî*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, París, 1970, p. 197.

de Mahoma, por lo que los hijos de Alî y Fâtima eran los genuinos representantes de la comunidad. Frente a ellos, la mayoría de los musulmanes, a los que se les dio el nombre de *ahl al-sunna* (sunníes), creían que el poder debía estar en la dinastía omeya. Estas disputas tuvieron como consecuencia la elaboración de teorías políticas, por así llamarlas, aunque en realidad no pasaron de ser normativas o reflexiones sobre el poder. Tenían como fin integrar los diversos aspectos de la vida en la Comunidad musulmana en la única Ley (*šarî'a*) por la que se gobernaba, que debía contemplar las relaciones de los hombres con Dios (*'ibâdât*, o prácticas de culto) y las de los hombres entre sí (*mu'âmalât*, relaciones jurídicas y político-sociales). Apareció así una primitiva teoría constitucional que reflejaba la situación política inicial del mundo musulmán y que se fue desarrollando en un pensamiento manifestado en cinco niveles: el jurídico, el teológico, el de la literatura moral, el filosófico y el histórico[3]. Hubo, por otra parte, reflexiones puramente teóricas, como las realizadas por los filósofos al-Fârâbî o Averroes, en las que la especulación se elaboró a partir de la filosofía política griega[4]; otras, en cambio, se iniciaron a partir del derecho coránico (*fiqh*) o de las circunstancias políticas de una época. Éste es el caso del autor del que me ocupo aquí.

II. EL AUTOR: ALGAZEL

Abû Hâmid Muhammad b. Muhammad al-Gazâlî nació el año 1058, en Tûs, ciudad en las cercanías de la actual Mašhad, en el Jurâsân persa. Aunque en algunos textos se le cita como Abû Hâmid, suele ser conocido por su *nisba*, al-Gazâlî[5], nombre transformado en «Algazel» por los latinos. De origen modesto, su padre, que murió pronto, estaba interesado en la educación y dejó algunas provisiones para que sus dos hijos, Abû Hâmid y Ahmad, que luego llegaría a ser un notable místico, recibieran formación intelectual. Tras estudiar con un maestro sufí, ambos hermanos ingresaron en una *madraza* o escuela musulmana, donde recibieron instrucción y sustento. Su primera educación, pues, estuvo basada en los estudios usuales islámicos: Corán, tradiciones y jurisprudencia, gramática árabe y biografías de Compañeros del Profeta y tradicionistas.

Se estableció después en Nîšâpûr, capital de los turcos selûqíes o selyúcidas, sede de una prestigiosa madraza, la *Nizâmiyya*, fundada por el visir Nizâm al-Mulk. Aquí fue discípulo del célebre teólogo al-Yuwaynî (1028-1085), con quien estudió hasta su muerte. Algazel obtuvo un gran rendimiento en los estudios de

---

[3] Cf. Erwin I. J. ROSENTHAL, *El pensamiento político en el Islam medieval*, trad. Carmen Castro, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 44; M.ª J. VIGUERA MOLINS, «El mundo islámico», en F. VALLESPÍN (ed.), *Historia de la Teoría Política, 1*. Alianza, Madrid, 1990, pp. 325-369.

[4] Cf. AL-FÂRÂBÎ, *Obras filosóficas y políticas*, edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Trotta/Liberty Fund, Madrid, 2008.

[5] William Montgomery WATT, *Muslim Intellectual. A Study of al-Ghazali*, At the University Press, Edimburgo, 1963, pp. 181-183, recoge la secular disputa acerca de si su *nisba* es Gazâlî o Gazzâlî.

derecho šâfi'î y de teología aš'arî, que aquél impartía con gran libertad de pensamiento y de expresión. En esta primera época ya comenzaron a hacerse presentes las dudas que luego le asaltaron acerca de la verdad, como confiesa en *al-Munqid*: «Desde la flor de mi juventud, desde antes de que tuviera veinte años hasta el día de hoy, en que tengo más de cincuenta, no he cesado de lanzarme a las profundidades de este océano»[6]. Según afirma, estuvieron motivadas por la perplejidad en que se vio sumido ante la diversidad de creencias, de sectas, de doctrinas, de religiones, incluso por la afirmación de Mahoma de que su comunidad se dividiría en setenta y tres grupos (*firqa*)[7]. Estuvo en el campamento del visir Nizâm al-Mulk, donde destacó por su ingenio y capacidad de discusión y debate. Sus conocimientos impresionaron tanto al visir que le confió la enseñanza en la madraza *Nizâmiyya* de Bagdad. Era el año 1091. Su enseñanza destacó por su excelencia, amplitud y lucidez, elocuencia, erudición y capacidad dialéctica, lo que le granjeó la estima del Califa, quien le consultó asuntos de Estado.

Poco después se desataron en Bagdad graves sucesos políticos, entre ellos los asesinatos, en 1092, de Nizâm al-Mulk y del sultán Malik Šâh, por parte, al parecer, de ismaelíes seguidores de al-Hasan ibn al-Sabbâh (m. 1124), el primer *dâ'î* de los Nizaríes en la fortaleza persa de Alamut[8]. Por ello o por razones que se desconocen, Algazel sufrió una profunda crisis de tipo religioso que le llevó a abandonar la enseñanza en el año 1095. Se entregó a la oración, a la meditación y a una vida de retiro y de práctica mística. En noviembre abandonó Bagdad. Marchó a Siria, deteniéndose durante dos años en Damasco; viajó a Jerusalén y a Hebrón para orar ante el sepulcro de Abraham; visitó en Medina la tumba del Profeta y realizó la peregrinación a La Meca, donde permaneció dos años de retiro. Según algunos biógrafos, estuvo en Egipto y vivió en Alejandría. Finalmente, retornó a su ciudad natal de Tûs, donde se consagró a la mística, a la enseñanza privada y a la composición de libros. Fajr al-Mulk, hijo de Nizâm al-Mulk, le llamó para enseñar en la *Nizâmiyya* de Nîšâpûr en 1106. Aceptó la invitación, pero en lugar de instruir en las ciencias que conducen a los honores, lo hizo con el fin de perfeccionar y mejorar las costumbres de sus educandos. Retirado definitivamente de la enseñanza en 1109, murió el lunes 18 de diciembre del año 1111.

Existe dificultad para identificar toda su obra, al habérsele atribuido tratados que realmente no escribió. Diversos estudiosos se han preocupado por establecer una cronología de sus libros[9], que pone de manifiesto la radical vinculación entre sus escritos y sus circunstancias vitales, como parece expresar su propio

---

[6] *Al-Munqid min al-dalâl*, ed. y trad. francesa F. Jabre, Comision Libanaise pour la Traduction des Chefs-d'œuvre, Beirut, 2.ª ed. 1969, p. 10. Trad. esp.: *Confesiones: El salvador del error*, trad. por E. Tornero. Alianza, Madrid, 1989.

[7] Ibíd.

[8] Véase M. G. S. HODGSON, «Hasan-i Sabbâh», en *The Encyclopaedia of Islam*, 2.ª ed., vol. III, pp. 253-254.

[9] Cf. W. M. WATT, «The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazâlî», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1952, pp. 24-45; Maurice BOUYGES, *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazâlî*, ed. M. Allard, Beirut, 1959; G. F. HOURANI, «The Cronology of Ghazâlî's Writings», *Journal of the American Oriental Society*, 79 (1959), pp. 225-233; G. F. HOURANI, «A Revised Chronology of Ghazâlî's Writings», *Journal of the American Oriental Society*, 104 (1984), pp. 284-302.

testimonio en *al-Munqid*. Se le han adjudicado hasta cuatrocientos cuatro títulos. También se ha afirmado que escribió para el público ideas contrarias a las que profesaba, lo que complicaría el asunto de la atribución de algunas obras. Así, al menos, lo vio Ibn Tufayl de Guadix (m. 1185), quien en su célebre *Filósofo autodidacto* afirma:

> Respecto a los libros del šayj Abû Hâmid al-Gazâlî, [hay que decir que] en tanto que se dirigen al vulgo (*li-l-yumhûr*) amarra en un lugar lo que desamarra en otro, declara impías (*yukaffiru*) cosas que luego él mismo profesa [...]. En sus libros hay muchas cosas de este género, que verá quien los examine y los mire con detenimiento. Al final de su libro *Mizân al-'amal* se ha excusado de este proceder, allí donde describe que hay tres clases de opiniones: la opinión que se profesa para acomodarse a la del vulgo; la que se acomoda para responder a quien pregunta y pide ser dirigido; y la que se guarda para sí mismo y no se comparte con nadie a no ser con quien tiene la misma opinión[10].

Entre sus libros fundamentales hay que destacar aquel en el que expone sus impresiones personales, *al-Munqid min al-dalâl* (*El que libera del error)*; sus obras filosóficas por las que ha sido conocido en el Occidente latino, *Maqâsid al-falâsifa* (*Las intenciones de los filósofos*)[11] y *Tahâfut al-falâsifa* (*La destrucción de los filósofos*)[12]. Su obra más importante sobre la religión musulmana es la titulada *Ihyâ' 'ulûm al-dîn* (*Vivificación de las ciencias religiosas*)[13], dividida en cuatro grandes partes: los actos de culto, las normas de la vida diaria, las vías hacia la perdición y las vías hacia la salvación, con un total de cuarenta libros. Aquí nos interesan el *Kitâb al-Mustazhirî fî l-radd 'alà al-bâtiniyya* (*Libro a petición del califa al-Mustazhir en refutación de los bâtiniyya*)[14], obra de polémica contra los ismaelíes y su concepción del poder, y *al-Iqtisâd fî l-i'tiqâd* (*El justo medio en la creencia*)[15], obra de teología en la que aborda también la cuestión del califato o imamato[16].

---

[10] Ibn TUFAYL: *Risâlat Hayy b. Yaqzân*, ed. A. Nader, Dar el-Machreq, Beirut, 1968, pp. 22-23. Trad. española por A. González Palencia: *El filósofo autodidacto*, Madrid, 1948, pp. 55-56; nueva edición por E. Tornero, Trotta, Madrid, 1995.

[11] Ed. El Cairo, 1331. Cf. A. BADAWI, *Mu'allafât*, pp. 53-62; *Las intenciones de los filósofos*, trad. esp. M. Alonso, Barcelona, 1963.

[12] Ed. Maurice BOUYGES, Imprimerie Catholique, Beirut, 1927. Nueva edición con traducción inglesa por Michael Elias MARMURA, Brigham Young University Press, Provo, Utha, 1997.

[13] Ed. Imprimerie 'Utmâniyya, El Cairo, 1352/1933, 4 vols. Nueva ed. por A. H. Sayyid B. IBRAHIM, Dâr al-Hadît, El Cairo, 5 vols., 1992.

[14] Ed. parcial por Ignaz GOLDZIHER, *Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte*, J. Brill, Leiden, 1916, pp. 32-112. Edición completa: *Kitâb Fadâ'ih al-bâtiniyya wa-fadâ'il al-Mustazhiriyya*, ed. A. BADAWI, al-Dar al-Qawmiyya, El Cairo, 1964. Nueva edición de A. BADAWI, corregida y comentada por Muhammad 'Ali AL-QUTUB, al-Maktaba al-'Asriyya, Beirut, 2001.

[15] Ed. El Cairo, 1327 hégira. Nueva edición por Alî BÛ MALHAM, Dâr wa-Maktaba al-Hilâl, Beirut, 1993. Trad. española por D. Miguel ASÍN PALACIOS, *El justo medio en la creencia. Compendio de teología dogmática de Algazel*, Instituto de Valencia de Don Juan, Madrid, 1929.

[16] Entiende por este término la institución político-religiosa que desempeña la autoridad suprema y la vicegerencia del Profeta. Cf. ASÍN PALACIOS en *El justo medio en la creencia*, p. 348, n. 1. No hay que confundirlo con el *imamato* tal como lo entienden los šî'íes.

III. EL CONTEXTO HISTÓRICO

El Oriente musulmán había comenzado a sufrir una transformación que se fue extendiendo a amplios dominios con resultados muy complejos. La presencia de los turcos selyuqíes o selyúcidas, apoyados por los iranios sunníes y comandados por su soberano Tugrîl Beg (1038-1063), provocaron el fin del dominio de los gaznawíes y de los bûwayhíes o buyíes y su rápida expansión por Irán e Iraq. Presentado como protector del califato abasí, Tugrîl Beg recibió del califa en 1058 los títulos de «sultán» y «rey de Oriente y Occidente» y le encargó la misión de completar la reunificación político-religiosa del Asia musulmana y de combatir al califato fâtimí de Egipto. Tanto él como su sucesor Alp Arslân (1063-1072) emprendieron la obra de reconstrucción sunní, que consistió no tanto en perseguir a los disidentes sino en ofrecer amplio apoyo a escuelas y mezquitas sunníes. Con el tercero de los sultanes selyuqíes, Malik Šâh (1072-1092), el dominio de los selyúcidas alcanzó su apogeo y consumó una organización que no era conocida desde hacía mucho tiempo en esas regiones, gracias a la gran tarea realizada por su visir Nizâm al-Mulk, verdadero motor de la gran política religiosa de renovación del Islam sunní frente a los šî'íes, fundador, como ya se ha indicado, de notables madrazas o escuelas a las que dio su nombre y que tenían por fin el estudio y predicación de la fe ortodoxa en toda su pureza.

En el pensamiento, la reacción contra el racionalismo, que había surgido en el área de la teología con el movimiento *aš'arî*, fue ganando terreno poco a poco. A la par, otros movimientos teológicos y jurídicos, de carácter más tradicionalista como la escuela jurídica hanbalí, también se ampliaron y fueron constituyendo la base del Islam sunní. Todos estos movimientos proporcionaron los elementos que, en una época muy complicada por las luchas de influencias entre sunníes y šî'íes o entre las diversas escuelas jurídicas, acabaron definitivamente con el florecimiento de la Filosofía o *Falsafa*. Entre los teólogos *aš'aríes*, varias personalidades dejaron una profunda y casi indeleble huella sobre el Islam y han quedado como referencias prestigiosas hasta el día de hoy. Estos teólogos configuraron lo que Ibn Jaldûn llamó la «vía de los modernos» (*tarîqat al-muta'ajjirîn*), que se caracterizó por su conocimiento y utilización de la filosofía griega para explicar doctrinas teológicas, pero también y de manera importante para criticar a los filósofos.

Algazel se convirtió en uno de los representantes más característicos de la ortodoxia musulmana por su esfuerzo en explorar todas las ciencias de su época, por su preocupación en acoger todo lo que pudiera enriquecer al Islam y por lo que él mimo aportó. Además, encarnó un caso paradójico en la historia de la filosofía: se le ha considerado como autor de un sistema filosófico que llegó a ejercer profunda influencia sobre los pensadores latinos medievales, quienes lo tuvieron por filósofo[17]; sin embargo, su propósito fue el de refutar a los filósofos, como claramente vio Ibn Jaldûn:

---

[17] Cf. D. SALMAN, «Algazel et les latins», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 10 (1935-1936), pp. 103-127.

> Se introdujo la refutación a ciertas doctrinas enseñadas por los antiguos filósofos y contrarias a los dogmas de la fe; se conceptuó incluso a dichos filósofos entre los adversarios de la religión, debido a la evidente analogía que había entre numerosas opiniones suyas y las de que las sectas heterodoxas del Islam hacían profesión. Algazel fue el primero que adoptó ese plan en sus escritos [...]. Recomendamos a quien quiera defender sus creencias refutando a los filósofos que estudie los tratados de Algazel[18].

Éste fue el propósito que guió gran parte de su labor intelectual y de su vida: atacar la filosofía, según su propia confesión[19]. Pero también reflexionó sobre las circunstancias políticas de su época y elaboró una teoría del poder, similar pero diferente de la de Abû Hasan al-Mâwardî (972-1058), el primer gran teórico que escribió unas *Ordenanzas para el gobierno* (*al-Ahkâm al-sultâniyya*). Éste intentó en ellas armonizar la teoría del poder con la situación histórico-política de su época y había expuesto una teoría del califato, con las condiciones requeridas para el desempeño de las funciones y deberes de califa. Para al-Mâwardî, el califato es la autoridad de la que está investida aquella persona que reemplaza al Profeta, con la misión de defender la fe y de gobernar este mundo. El problema que bosqueja es saber si el califa es necesario por motivos racionales o si su necesidad deriva de la ley religiosa. Mientras que unos defienden su necesidad racional, él afirma que es la Ley la que ha decidido lo contrario: ha establecido una autoridad a la que hay que obedecer.

Algazel recoge el reto planteado por estas cuestiones[20]. Se ha de enfrentar en primer lugar al problema de un califato cuyo poder está limitado, pero al que se le reconoce ser representante de la autoridad divina en virtud de la Ley; en segundo lugar, ha de aceptar el poder militar turco selyuqí, un poder que es fuerte, pero que carece de la legitimidad de la autoridad divina; en tercer lugar, ha de reflexionar y responder a la amenaza y desafío de los šî'íes ismaelíes desde el califato fatimí de El Cairo o de los nizaríes desde la fortaleza de Alamut en los montes Elbruz de Irán. Su teoría del poder está elaborada y determinada a partir de estos tres factores: tiene que fortalecer el califato sunní abasí, sin menospreciar a los turcos, verdaderos gobernantes por su acción de poder, y deslegitimar las pretensiones ismaelíes.

IV. LOS TEXTOS

La primera obra que escribe, en la que aparece con claridad su teoría del poder[21]. es el *Kitâb al-Mustazhirî*. En el Islam, el califa tiene el rango de vicario, primero del Profeta y en última instancia de Dios. Es el que rige la comunidad musulmana y su poder consiste en aplicar la vía que lleva a Dios, es

---

[18] IBN JALDÛN, *Al-Muqaddima. Introducción a la Historia Universal*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, pp. 847-848.

[19] *Al-Munqid*, ed. cit., p. 18.

[20] Cf. Henri LAOUST, *La politique de Gazâlî*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, París, 1970.

[21] Cf. C. HILLENBRAND, «Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazâlî's Views on Government», *Iran. Journal of the British Institute of Persian Studies*, 26 (1988), pp. 81-94.

decir, la *šarî'a* o Ley. Mantiene la dirección efectiva del poder y puede delegar su autoridad en visires y jueces. Pero también puede ver usurpados sus poderes por un emir o sultán, que intentará que el califa reconozca su poder, para lo que el tal emir o sultán afirmará la autonomía formal del califato. De esta manera, el califa será el responsable de los asuntos religiosos, mientras que el sultán se responsabiliza de la administración del poder temporal. Tal era la situación a la que se enfrenta Algazel, complicada, como decimos, por el problema ismaelí, que reclamaba un vicariato distinto al tradicional para la comunidad musulmana.

Algazel, que ya ha rechazado a filósofos y teólogos por no convencerle sus argumentos en la vía hacia la Verdad[22], ha de oponerse ahora al peligro que representaba la fuerza político-religiosa de los šî'íes ismaelíes. Éstos eran conocidos en el mundo islámico por los nombres de *bâtiníes* y *ta'lîmíes* y sus ideas constituían una especie de síntesis de filosofía y de mística, que pretendía descubrir el sentido oculto (*bâtin*) del Corán gracias a la enseñanza (*ta'lîm*) del Imâm oculto. Su amenaza no era sólo doctrinal, sino también política, porque habían creado una especie de terrorismo fanático al recurrir al asesinato de sus contrincantes políticos. El régimen de terror que se vivía en la época de Algazel era muy grande, debido en gran parte y según algunas fuentes a los ismaelíes Nizaríes, dirigidos por al-Hasan ibn al-Sabbâh, establecidos en la montaña de Alamut y en otros lugares de Irán, desde donde, inducidos por la toma de hachís, se entregaban a la causa del grupo como mártires con la feroz determinación de utilizar el asesinato para alcanzar sus fines: son los *fedayines* (*fidâ'iyyûn*), «los que se sacrifican», «los que dan la vida por algo».

Compone el texto a petición del califa al-Mustazhir, para eliminar la amenaza que este grupo representaba contra el califato abasí, porque sus doctrinas implicaban la afirmación por parte de algunos musulmanes de una autoridad contraria a la del propio califa. Fueron motivaciones políticas y doctrinales lo que impulsó al califa a solicitar de Algazel la realización de tal tarea. Así lo cuenta Algazel:

> Cuando hube acabado con la Filosofía, tras haberla estudiado y comprendido y después de haber condenado lo reprobable en ella, supe que no satisfacía la totalidad de nuestros propósitos y que la razón no bastaba para comprender todas las cuestiones ni para resolver todas las dificultades. Surgieron entonces los *ta'lîmíes* (los partidarios de la enseñanza del imâm) cuyas doctrinas sobre el conocimiento de los asuntos sólo por el imâm infalible y verídico se difundían entre la gente. Se me ocurrió entonces estudiar sus doctrinas, con el fin de informarme de lo que había en sus aljabas. Coincidió que me llegó la tajante orden del Califa de que compusiera un escrito en el que pusiera de manifiesto la realidad de sus doctrinas. No pude sustraerme a ello; fue un estímulo externo que se añadió al motivo original interno[23].

[22] Cf. R. Ramón Guerrero, «Al-Gazâlî: A Defesa do Islâ Sunita», en R. H. de Souza Pereira (org.), *O Islâ clásico. Itinerarios de uma cultura*, Editora Perspectiva, São Paulo, 2007, pp. 177-210.

[23] *Al-Munqid*, p. 28.

Este grupo sostenía como idea fundamental que la verdad reside en la «enseñanza» dada por el imâm infalible. Algazel está de acuerdo en que es necesario reconocer la existencia de un maestro y su infalibilidad. Pero tal maestro había sido el Profeta Mahoma, sin que ya sea necesario ningún otro, porque, como Dios reveló, «hoy os he completado vuestra religión»[24]. El éxito que este grupo tenía se debe, dice Algazel, a que quienes han tratado de argumentar contra ellos eran unos ignorantes, porque argüían contra sus premisas, que son verdaderas, y no contra sus conclusiones, que son falsas. Esta doctrina de la autoridad se veía completada por otra, de gran importancia para entenderla: la del sentido oculto (*bâtin*) del Corán, que sólo puede ser descubierto por el imâm. Esto implicaba una completa y ciega obediencia a la lectura o interpretación del imâm, que podía hacer decir al Corán lo que él mismo quisiera que significase. En el caso concreto de este grupo, a falta del imâm oculto, el verdadero imâm debía ser el califa fatimí de Egipto. Pero ante la lejanía de éste, y por el sesgo personal que adquirió este grupo, asumió esa autoridad inefable el propio al-Hasan ibn al-Sabbâh, quien exigía obediencia ciega y fidelidad y acatamiento a su interpretación del Corán[25].

Frente a esta doctrina, Algazel tuvo que justificar la legitimidad del califato abasí, en este caso en la persona del joven califa al-Mustazhir. Lo hace especialmente en los capítulos noveno y décimo de la obra, donde pone de relieve que tal califato, al que él llama *imamato*, está conforme con la ley islámica, por lo que obedecer al califa es una obligación para todos los musulmanes:

> El propósito de este capítulo es probar que el Imamato está de acuerdo con la Ley y mostrar que todos los ulemas de la época deben dar la decisión legal de que los hombres están definitiva y positivamente obligados a obedecerle y seguir sus decisiones en la vía de la verdad y reconocer la validez del nombramiento [que él hace] de gobernantes y la investidura de los jueces... que es el califa (*jalîfa*) de Dios sobre los hombre y que la obediencia a él es un deber que incumbe a todos los hombres[26].

Por ello, es también la fuente de toda legitimidad, de manera que sin el califato todas las instituciones religiosas quedan suspendidas, incluso la misma Ley (*šarî'a*) puede verse amenazada[27]. Afirma a continuación la legitimidad del califa al-Mustazhir con las siguientes palabras:

> Decimos: Afirmamos que el imâm al-Mustazhir Billâh es el verdadero Imâm al que se le debe obediencia[28].

Algazel formula así el esquema de su demostración: En cada época debe haber algún imâm; pero sólo él tiene derecho a desempeñar el imamato; por

[24] *Corán*, 5, 3.
[25] Cf. W. M. WATT, *Muslim Intellectual*, pp. 80-81.
[26] *Mustazhirî*, ed. Badawi, p. 169.
[27] Ibíd.
[28] Ibíd., p. 170.

tanto, el imâm actual, es el único legítimo[29]. La premisa mayor equivale a afirmar la necesidad de una sola autoridad política y religiosa para el buen orden y gobierno de la comunidad. Ofrece a continuación tres argumentos para mostrar que el califa es fuente de legitimidad. El primero está basado en el consenso de la comunidad: aunque hay desacuerdo en el método para nombrarlo, hay unanimidad en su necesidad. El segundo argumento se basa en el precedente de los Compañeros del Profeta, quienes a la muerte de éste eligieron rápidamente a su sucesor para la supervivencia del Islam. El tercer argumento radica en la necesidad de autoridad para ser investido en un solo hombre, puesto que un solo califa es la única manera de prevenir la desunión y el desorden[30].

Queda el problema de cómo investir de autoridad al califa. Así argumenta Algazel:

> Decimos: El modo del argumento de la pluralidad es claro para quien comprenda la fuente del Imamato. Hemos mostrado que la fuente no es la designación textual, como expusimos en el capítulo séptimo, sino sólo la elección (*ijtiyâr*) por la gente del Islam y su acuerdo sobre su sumisión[31].

Hay varios modos de realizar la elección: o por todos los musulmanes, o por una mayoría de ellos, o por una minoría, o por una sola persona. Lo primero es imposible y no fue exigido nunca por ningún imâm pasado. Igualmente es imposible obtener el consenso de gentes cualificadas sobre toda la tierra, porque para esto sería preciso alcanzar una larga duración que podría supera la edad misma del imâm. Si el consenso de todo el mundo así como el consenso de las gentes cualificadas son imposibles, sería arbitrario contentarse con una mayoría o con una minoría, puesto que los demás tienen el mismo derecho que los otros[32]. Entonces, Algazel señala que el único modo de elección válido es cuando se realiza por una sola persona, que hace el nombramiento y el juramento de lealtad, siempre que esta persona sea obedecida y posea fuerza [militar] (*šawka*), siempre que su acuerdo esté conforme con las multitudes:

> Por ello, nos hemos librado de este precipicio sombrío y hemos disipado la ambigüedad de la que fueron víctimas todos los teóricos sobre la fijación del número de aquellos que tienen la facultad de elegir al imâm. Porque nosotros no hemos fijado un número determinado, sino que nos hemos contentado con una sola persona que proclama la investidura y hemos considerado que esto basta, no por su persona, sino porque otras almas van a seguir su ejemplo y reconocer lo que había reconocido; siguiendo a esa persona, el imâm obtendrá el poder necesario. La inclinación de los corazones de los hombres hacia una, dos o tres personas no es un asunto de la voluntad, que pudiera ser obtenido por la reflexión humana; sino que es un don divino que Dios concede a quien quiere. En apariencia hemos reducido la designación del imâm a la elección hecha por Dios y su designación. La elección de Dios puede manifestarse después de la proclamación por

[29] Ibíd.
[30] Ibíd., pp. 171-172.
[31] Ibíd., p. 174.
[32] Ibíd., pp. 175-176.

> una o varias personas. Pero el criterio de verdad del contrato de imâmato es inclinar los corazones de los hombres a obedecerle y a someterse a sus órdenes y a sus defensas. Esto es una gracia y un don de Dios[33].

Al afirmar esto, Algazel está haciendo una concesión realista a la conveniencia, es decir, está mostrándose de acuerdo con el poder efectivo del sultán selyuqí, que es el que tiene la fuerza militar y el gobernante de hecho, única persona por tanto para decidir el acuerdo de la multitudes. El nombramiento por una sola persona era la clave de Algazel para reconciliar la posición teórica del califa con su actual estado de debilidad. Reconocía así la presencia de los selyuqíes como un hecho inevitable y necesario[34]. En cualquier caso, Algazel confiesa que el elector verdadero es Dios, que inspira a los corazones de los fieles la sumisión al elegido para vicario suyo:

> Para nosotros, el imâmato se establece por la fuerza (*šawka*), la fuerza se establece por la adhesión y la adhesión no se hace más que porque Dios inclina forzosamente los corazones hacia la obediencia y el reconocimiento. Esto es un hecho que los hombres no pueden producir[35].

La autoridad del califa es carismática porque sigue el ejemplo del Profeta[36], hecho confirmado por una de las condiciones exigidas por Algazel para el nombramiento del califa, el ser miembro de la tribu qurayšî, que es la tribu del Profeta.

En efecto, Algazel encuentra en al-Mustazhir Billâh las cualidades requeridas para ser imâm legítimo, según el derecho musulmán. Son diez cualidades, de las que seis son innatas o físicas y cuatro adquiridas o morales. Las innatas son: ser mayor de edad; ser de sano espíritu y recta razón; ser libre; ser varón; ser descendiente de la tribu de Qurayš; tener integridad y salud en los órganos de la vista y del oído. Las adquiridas, a las que dedica mayor atención porque deben ser cualidades que adornen al imâm legítimo, son las siguientes: tener valor guerrero, coraje, ser de espíritu emprendedor (*nayda*); competencia política para gobernar (*kiyâfa*); la austeridad o piedad (*wara'*); y el conocimiento o ciencia (*'ilm*), especialmente en materia de religión[37].

Algazel no es demasiado exigente sobre las cualidades requeridas por el imâm, porque lo esencial es la fuerza o poder (*šawka*) por la que se impone a los hombres por ser resultado de una elección divina. Por otra parte, al reclamar la legitimidad del califa, Algazel también la reclamaba para los jueces y jefes religiosos, puesto que es incumbencia de los jueces invocar la autoridad del califa cuando dictan sus sentencias, aplicables como expresión de la verdad y del

---

[33] Ibíd., p. 178.

[34] Cf. HILLENBRAND, p. 83.

[35] *Mustazhirî*, p. 179.

[36] Cf. Farouk MITHA, *Al-Ghazâlî and the Ismailis. A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. I. B. Tauris Publishers, Londres, 2001, pp. 94-95.

[37] *Mustazhirî*, pp. 190 ss. Cf. discusión de estas cualidades en Hillenbrand, pp. 84-85.

derecho[38]. El califa se convertía así en punto de encuentro de tres elementos: el mandato divino, por el que tiene legitimidad y por el que da legitimidad a los otros dos elementos; el poder efectivo y real de los turcos; y los ulemas, integrantes de la sociedad y punto de referencia necesario en la aplicación del derecho en la comunidad.

En la obra *al-Iqtisâd fî l-i'tiqâd*, escrita poco después del *Kitâb al-Mustazhirî*, Algazel consagra el capítulo tercero, de pocas páginas, al imamato. Comienza señalando que el imamato no es cuestión de fe ni asunto filosófico. Si se ocupa de él aquí es porque es usual cerrar los tratados de dogmática (*mu'taqidât*) con el estudio del imamato. El capítulo está dividido en tres artículos o partes: el primero trata de la necesidad de la institución; el segundo, de quién ha de ser designado para ocupar el cargo; el tercero es una explicación sucinta de la doctrina de los Compañeros del Profeta y de los cuatro primeros califas[39].

El breve planteamiento que hace parece más teórico que en el libro anterior, incluso su exposición es tan ortodoxa y clásica como la de al-Mâwardî[40]. Se interesa por subrayar la necesidad de condiciones apropiadas para el mantenimiento de la religión, gracias a la institución del imamato. En las pocas páginas del capítulo no hay un proyecto original de gobierno islámico. Da por sentada la realidad del gobierno selyûqí y la exigencia de estabilidad política y de un gobierno fuerte que garantice la buena organización de la vida religiosa, que desde la perspectiva en la que se mueve este libro, la dogmática, es la cuestión que más le preocupa. Se puede concluir, entonces, diciendo que Algazel recupera la doctrina expuesta en el *Mustazhirî* del carácter mixto del Estado, la unión del imamato y el sultanato[41] como la mejor garantía de esa buena organización.

---

[38] Cf. H. LAOUST, *op. cit.*, p.83.

[39] El capítulo tercero de la cuarta parte del libro ocupa las pp. 253-264 de la edición De Bû Malham, y las pp. 348-364 de la versión de Asín Palacios.

[40] Así lo afirma E. I. ROSENTHAL, *El pensamiento político*, p. 55.

[41] Cf. Henri LAOUST, *La politique*, p. 88.

II. EL ANÁLISIS POLÍTICO TEMPRANO-MODERNO

8. MAQUIAVELO, PRECURSOR DEL ANÁLISIS POLÍTICO MODERNO

Pablo Sánchez Garrido
Universidad CEU San Pablo

I. MAQUIAVELO DESDE EL ANÁLISIS POLÍTICO

1. Autor y contexto inicial

Maquiavelo nació en Florencia, el 13 de mayo de 1469, en el seno de una familia que sentía una gran valoración por la cultura. Su madre, Bartolomea dei Neli, escribía poesía religiosa, mientras que su padre, el abogado Bernardo Machiavelli, se preocupó por transmitirle una sólida formación humanística, introduciéndole en el latín, la gramática y la retórica desde la infancia, a través de diversos maestros, y poniendo a su alcance una biblioteca con obras de Aristóteles, Cicerón y una edición de la *Historia de Roma* de Tito Livio que tendría una influencia decisiva en su hijo. Tiempo después, se introdujo por su propio pie en los poetas latinos, como Virgilio, Ovidio y el escéptico Lucrecio; asimismo, en historiadores romanos, como Tucídides, Plutarco, Tácito y, por supuesto, Tito Livio. En cuanto a su formación humanista «moderna», hay que destacar su predilección por Dante, Petrarca y Boccaccio. De su infancia y

juventud apenas tenemos muchos más datos, por lo que su línea biografía ha de avanzar hasta el contexto político previo a su designación al frente de la Secretaría de Florencia[1].

En 1492 moría Lorenzo de Médicis el Magnífico, férreo y autoritario gobernante de Florencia. Esto propiciaría que poco después, en 1494, el régimen de los Médicis sucumbiera ante el ejército francés de Carlos VIII, restableciéndose la República florentina hasta el año 1512; período que coincide con la etapa de gestión política de Maquiavelo[2]. El gobierno estaba fuertemente influido por la personalidad del fraile Savonarola, que a través de sus multitudinarios y apocalípticos sermones se había convertido en azote político y moral de los Médicis, así como en abanderado de una república al estilo veneciano. En cuanto a su estructura, la nueva Constitución republicana de Florencia estaba formada por una organización mixta tripartita: *Consiglio Grande* —máximo órgano legislativo y compuesto por más de tres mil personas—, *Signoria* y *Confaloniere*. El *Confaloniere*, elemento monárquico y vitalicio, era el Magistrado supremo de la República florentina, figura creada en 1502 —y depuesta poco antes del regreso de los Médicis— para solventar la falta de experiencia y conocimientos políticos de los magistrados que accedían por sorteo al gobierno republicano de entre el *popolo*. Aunque al pueblo florentino no le faltaba una cierta tradición de ciudadanía activa de acuerdo con el ideal renacentista del *vivere civile*, no siempre estaba suficientemente cualificado. Durante la etapa de gestión política de Maquiavelo, el puesto de *confaloniere* lo ocupó Piero Soderini[3].

Es cierto que para los diversos cargos de la *Signoria* florentina existía una fuerte valoración de lo que podría llamarse aristocracia intelectual, a la que pertenecería Maquiavelo, y de una aristocracia cívica de familias patricias, los *ottimati*[4]; pero tampoco llegaron a dominar la *Signoria*, ni en electores, ni en elegidos. Así, se buscó un balance y contrapeso entre el uno-pocos-muchos de las formas clásicas de gobierno, como ya se estableciera desde la tradición del régimen mixto inaugurada por Platón, Aristóteles y Polibio[5]. El modelo de república que sirvió de referencia próxima para Florencia fue el de la *Serenissima* república de Venecia, cuya *serenidad* parecía derivarse precisamente del estable

---

[1] Para un análisis exhaustivo del contexto previo a Maquiavelo durante el *Quattrocento*, véase la célebre obra de Hans Baron *Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton University Press, Princeton, 1966.

[2] Con posterioridad también volvería el régimen republicano entre 1527 y 1530.

[3] La relación entre ambos fue siempre buena pero eso no impidió la contundencia con que Maquiavelo juzgó su responsabilidad en la caída de la República ante la Liga Santa.

[4] Para un análisis del papel de los *ottimati* en el contexto político florentino de Maquiavelo, véase el capítulo «Guicciardini and the Lesser Ottimani, 1512-1516», del libro de John Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton University Press, Princeton, 2003, pp. 114-156.

[5] Para un análisis del régimen mixto como hilo conductor de la Historia del Pensamiento Político, véase Elio A. Gallego. *Sabiduría clásica y libertad política. La idea de constitución mixta de monarquía, aristocracia y democracia en el pensamiento occidental*, Ciudadela, Madrid, 2009. Véanse también los capítulos del presente libro dedicados al análisis aolítico de Aristóteles y Polibio, elaborados por Salvador Rus.

equilibro que proporcionaba la forma mixta, aunque rechazando el fuerte componente aristocrático que presidía aquélla[6]. Como se ha dicho, el ideal republicano de emular el «modelo veneciano» en Florencia dominaba las ideas políticas del fraile Savonarola, padre espiritual y político de la República, justo en los mismos prolegómenos del acceso de Maquiavelo a la vida pública florentina. No obstante, las constantes críticas al papado y determinadas afirmaciones teológicas del fraile le valieron la condena a muerte por hereje en mayo de 1498, lo cual abrió las puertas a un gobierno republicano de corte antisavonarolista[7].

En este contexto, un joven humanista de una antigua familia influyente venida a menos, Nicolás Maquiavelo, llega a un importante cargo público al ser elegido por mayoría Secretario de la segunda cancillería y Secretario de la magistratura de los «Diez de la Libertad y de la Paz» —cargo que equivalía a un ministerio de asuntos exteriores, con competencias en política exterior y en la gestión de los asuntos bélicos—. A partir de aquí su vida y la historia política de su época quedan entrelazadas y magníficamente dibujadas en el lienzo renacentista que conforman sus *análisis políticos.*

2. Claves metodológicas e historiográficas del análisis político maquiaveliano

Para abordar el análisis político de Maquiavelo, hay que partir de esa escisión «a cuchillo» que marca la fecha de 1512, en la que, una vez restaurado el régimen de los Médicis, al florentino se le releva de todos sus antiguos cargos alcanzados en 1498, viéndose confinado a un exilio interior en la villa de Sant'Andrea. El abrupto final del período público de Maquiavelo (1498-1512) condiciona un significativo cambio en el carácter de sus escritos, puesto que el primer Maquiavelo —relevante hombre público en tanto que segundo canciller de la república de Florencia—, por su misma función, tenía que desarrollar una serie de escritos políticos orientados a informar y a persuadir a las magistraturas que ejecutaban el gobierno último de la República. Tienen, por tanto, sus primeros textos políticos el carácter descriptivo/performativo propio de un consejero y dirigente político de sólida formación retórica; salvo en aquellos casos en que privadamente analiza acontecimientos o personajes de su tiempo con una finalidad más puramente literaria o desenfadada, o si se prefiere, más «científico-politológica» (v. gr., «Del carácter de los franceses», 1503)[8]. En cualquier caso, Maquiavelo supo aprovechar el privilegio de ser un

[6] El hecho de que Venecia sirviera como modelo de la república florentina no era óbice para una inveterada situación de rivalidad histórica que separaba a ambas y que, como veremos, alcanza hasta la propia gestión diplomática de Maquiavelo.

[7] De la actitud contraria a Savonarola de Maquiavelo, da cuenta su carta a R. Becchi, embajador florentino en Roma, de 9 de marzo de 1498, como recogemos más abajo.

[8] Coincidimos bastante con Pablo Badillo en su capítulo «Hacia un nuevo método de análisis de la política. La política como análisis de poder: Maquiavelo», en *Fundamentos de Filosofía*

espectador directo —y en ocasiones partícipe— de la política internacional que le permitía el estrado de su cargo.

En lo que afecta a su reflexión política, esta etapa previa a 1512 no es solamente una etapa de adquisición inductiva de conocimientos empíricos que posteriormente derivan en unos principios políticos abstractos, puesto que Maquiavelo *siempre* va a desarrollar su pensamiento político *desde* sus análisis políticos. Incluso podríamos decir que Maquiavelo desarrolla, de modo pionero, un método global de análisis político directo, dentro del cual cabe rastrear su pensamiento político más sistemático y abstracto[9]. De hecho, sus principios políticos más generales están ya presentes en sus incipientes escritos diplomáticos, como se mostrará. Mientras que en la primera etapa el análisis político es directo, en cambio, en la segunda —la de sus grandes obras— se produce fundamentalmente una sistematización indirecta a partir de sus experiencias previas, así como un mayor recurso al método comparativo en clave histórica —de la Florencia republicana al modelo de la Roma republicana, y vuelta—. De ahí que el género literario de estos análisis políticos *stricto sensu*, desarrollados durante la etapa 1498-1512[10], no sea de amplios «tratados» —como *El Príncipe* o *Del arte de la guerra*— o de voluminosos estudios históricos —como los *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* o las *Istorie fiorentine*— de sus obras más célebres. Más bien, está diseminado entre breves composiciones en forma de «informes oficiales», «discursos», «descripciones», «retratos», «memoriales», así como proyectos concretos de organización política y militar; sin olvidar, por supuesto, su correspondencia epistolar de carácter oficial y, en cierta medida, su epistolario privado[11].

Por otro lado, la tarea de examinar el análisis político de los textos maquiavelianos es particularmente compleja, especialmente si se compara con otros grandes referentes del pensamiento político, en los que coexiste, o se sucede, el método empírico-inductivo con el analítico-deductivo de un modo bastante diferenciado, como sería el caso de Aristóteles o de Hobbes. Por el contrario, Maquiavelo es uno de los primeros y más destacados creadores de un acercamiento doblemente práctico hacia la realidad política, como el que se deriva de su recurso paralelo a la Historia y a la observación directa de fenómenos políticos de su tiempo. De este modo, Maquiavelo se revela como uno de los padres del Análisis Político *moderno*, puesto que él se sabe ya parte de algo «nuevo» y explícitamente «moderno», pues como afirma en el proemio de *El Príncipe*, éste ha

---

Política, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 61 ss., aunque con ciertos reparos respecto al empleo del término «ciencia política» en Maquiavelo.

[9] Coincidimos aquí con G. H. SABINE: «Maquiavelo no desarrolló sus teorías políticas de modo sistemático sino en forma de observaciones acerca de situaciones determinadas. Tras ellas, o implícitas en ellas había, sin embargo, con frecuencia, un punto de vista coherente, que podía desarrollarse hasta convertirse en una teoría política y que de hecho se desarrolló así en una época posterior» (*Historia de la Teoría Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 3.ª ed., 2006, p. 272).

[10] Con la excepción de sus últimos años, en que recupera algunos encargos públicos y vuelve a sus informes de análisis político *stricto sensu*.

[11] Véase MAQUIAVELO, *Epistolario privado*, edición de J. M. Forte, La Esfera de los Libros, Madrid, 2007.

sido escrito desde una «lunga esperienza delle cose moderne» —a lo que añade: «y una repetida lectura de las antiguas»—[12].

Esta misma dificultad que nos plantea Maquiavelo por lo omniabarcante y paradigmático de su análisis político, si la afrontamos metodológicamente nos ofrece a cambio una variable o una categoría complementaria que puede ser útil para intentar arrojar algo de luz sobre varios problemas hermenéuticos acerca del florentino. Básicamente, podría aplicarse al problema estrechamente interrelacionado de la cientificidad, la (a)moralidad y la historicidad de su obra; o dicho de otro modo: la cuestión científico-política, la cuestión ética (descriptivo/normativa), y la cuestión historiográfica.

Muy sucintamente se puede plantear el primer aspecto aduciendo que, *desde su análisis político,* Maquiavelo asienta las bases metodológicas de lo que varios siglos después se conocerá como «Ciencia Política», sin pretender ver en él a un «científico» de la política que aplique explícita y deliberadamente un método inductivo, pues como ha señalado G. H. Sabine:

> Además, no puede calificársele de científico en sentido propio, aunque su juicio se formaba empíricamente, por la observación de los gobernantes que había conocido o por el estudio de los ejemplos históricos. Pero su empirismo era de sentido común o de astuta previsión práctica y no un empirismo inductivo dominado por el deseo de comprobar teorías o principios generales[13].

Esta cuestión tiene que ver con la trillada cuestión de la relación maquiavelina entre Ética y Política en el Estado, ante la cual, los términos en liza suelen reducirse a dos opciones: *imparcialdad científica* (amoralidad) —es decir, una pionera separación metodológica de lo descriptivo y lo normativo— o *inmoralidad* —toda la explicación de un maquiavélico «maestro del mal»—[14]. Sin embargo, si partimos de la categoría del «análisis político», podremos comprobar

---

[12] Así, el análisis político «moderno» se diferenciaría del «clásico» en que, además del aspecto metodológico inductivo, inicia una triple escisión interna de orden sustantivo. La primera, respecto de la Filosofía Política de la que el análisis político clásico era auxiliar. Así podía decirse de los análisis constitucionales de ARISTÓTELES existentes en la *Política*, o en *La Constitución de Atenas* —con la excepción de algunos análisis sobre la conservación del poder por parte de los tiranos que a veces han sido tildadas de «maquiavélicos»—. Pero, además, se produce una ulterior escisión con respecto a la Ética —tradicionalmente unida a la Política—, pues ahora ya no importan tanto cómo debieran ser las cosas, sino cómo son *realmente*. Y la tercera, respecto de la religión, abriéndose a lo que J. POCOCK, en su *Machivellian Moment*, llama «*secular time*». El análisis político maquiaveliano no es ya un recurso auxiliar o medial para conocer lo político, sino que se erige en un fin en sí mismo. Por otro lado, se trata de un análisis directo de sus propias vivencias políticas, lo cual requiere una alta valoración de la conciencia subjetiva y de la experiencia, tan propia de la epistemología renacentista.

[13] G. H. SABINE, *op. cit.*, p. 272. Contrástese con Benigno MONTILLA, «Maquiavelo o el iniciador de la ciencia política moderna», *Revista de Estudios Políticos*, 151 (1967), pp. 5-21.

[14] No puede negarse la «pedrada» que Maquiavelo lanza contra los antiguos espejos de príncipes desde su opción por reflexionar a partir de *cómo son las cosas* y no de *cómo deberían ser*, pero esto no conduce necesariamente a una disyuntiva extrema entre una (anacrónica) neutralidad cientificista o un (maquiavélico) inmoralismo. G. H. SABINE, por ejemplo, opta por la vía intermedia de la «indiferencia» moral (*op. cit.*, pp. 271-272).

que, por su propia coyuntura histórico-política y por el hábito mental que le impone su función diplomática, Maquiavelo suele pensar al Estado (y al Príncipe) desde el contexto internacional. Por consiguiente, no es tanto que Maquiavelo piense la relación Ética-Política (cualquiera que esta sea) desde la perspectiva «del Estado», sino más bien desde las relaciones entre «los Estados» o, por ser más preciso, desde un Estado (Florencia) para con los demás. Dicho de otro modo, tanto su «ratio status» como su concepción amoral/inmoral habría que interpretarla más bien como resultado de una «perspectiva geopolítica» de neorrealismo político *interestatal*, antes que como fruto de una consideración ético-política «realista» de carácter *intraestatal*[15].

En tercer lugar, estaría la cuestión historiográfica respecto a la hermenéutica del elemento histórico en su obra. Sobre ello se ha criticado, bien su excesivo historicismo en detrimento de una teorización política sistematizada; o, sobre todo, la ausencia de un método propiamente historiográfico, por la mezcla, o vigencia sobre lo histórico, de otros elementos de sus teorías e ideas políticas. Así lo encontramos, por ejemplo, en J. L. Romero[16] o en G. Sabine[17]. Pero frente a la unilateralidad de estas vías hermenéuticas: o Maquiavelo es un historicista, o es un pensador político que recurre a la historia como mera ejemplificación; la perspectiva del análisis político, permite, en cambio, captar de modo directo ese espacio intermedio entre el pensamiento político y la historia política teniendo en cuenta la especificidad de un método de acercamiento a la realidad política que no se agota ni explica por completo desde ninguna de las otras dos vías.

Por otro lado, otra ventaja historiográfica del enfoque del *análisis político* es que nos obliga a captar la naturaleza y finalidad contextual (histórico-biográfica) con que cada texto fue escrito, así como lo que desde Skinner podríamos llamar *significado ilocucionario*, sin perder la naturaleza de las ideas contenidas en el mismo[18]. Esto es crucial para poder interpretar con mayor precisión la naturaleza y significado de los textos u obras políticas —pero muy especialmente en

---

[15] Es frecuente ver en MAQUIAVELO un amoralismo realista, o incluso una cierta visión precursora del realismo geopolítico internacionalista, pero lo que sugiero con esta «perspectiva geopolítica maquiaveliana» —prescindiendo de las connotaciones ideológicas del «neorrealismo»— es que él mismo parte de ella para pensar lo político y que éste es precisamente el enfoque que mejor permite interpretar su peculiar concepción ético-política y su visión del Estado.

[16] Este autor considera que tiene tres facetas indisociables y totalizantes: creador literario, pensador sistemático e historiador. A lo cual añade: «[...] narración histórica y sistemática política no son en Maquiavelo sino dos polos de una misma preocupación [...]» (José Luis ROMERO, *Maquiavelo historiador*, Siglo XXI, Madrid, 1986, p. 57).

[17] «Del mismo modo es equívoco sostener, como han hecho algunos autores, que Maquiavelo seguía un método histórico, porque sus ejemplos están tomados con frecuencia del pasado. Utilizaba la historia lo mismo que utilizaba sus propias observaciones para dar ejemplos o apoyar una conclusión a la que había llegado sin referencia alguna a la historia. En cierto sentido es decididamente ahistórico. Afirmaba explícitamente que la naturaleza humana es siempre y en todas partes la misma, y por esta razón tomaba ejemplos donde los encontraba» (G. SABINE, *op. cit.*).

[18] Para la importancia del contexto y el sentido o fuerza ilocucionaria de los textos, frente a los enfoque historiográficos clásicos, véase Q. SKINNER, «Significado y comprensión en la historia de las ideas» o «Motivos, intenciones e interpretación», en E. BOCARDO (ed.), *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner*, Tecnos, Madrid, 2007, pp. 63 y 109, respectivamente.

Maquiavelo—, y para saber no sólo qué se dice en ellas, sino también qué se estaba *haciendo* con ellas. Es harto conocida la intención con que se escribe *El Príncipe*, pero también es obligado captar el contexto creativo en la *Historia de Florencia* —encargada por su único protector entonces, un cardenal, y luego papa, Médicis—, por no hablar de los diversos informes diplomáticos[19].

II. EL ANÁLISIS POLÍTICO DE MAQUIAVELO A TRAVÉS DE SUS TEXTOS

1. Florencia republicana

A) *Primeros análisis políticos: las campañas militares en la Toscana y otros discursos programáticos*

De su ignoto período anterior a su acceso a la cancillería en 1498 tan sólo se conocen tres textos: dos poemas de fecha incierta, pero muy probablemente comprendidos entre 1492 y 1494 y dedicados a Giuliano de Médicis[20], y una carta dirigida, en marzo de 1498, al embajador de Florencia en Roma, Ricciardo Becchi, donde critica la política y el discurso del polémico y carismático fraile Savonarola, todavía al frente de la República florentina. Esta carta preconiza —y quizá propicia— su entrada, pocos meses después, en la vida pública florentina como segundo Canciller electo, una vez que Savonarola sea depuesto y que se imponga un gobierno antisavonaroliano. Nótese que el joven Maquiavelo, prácticamente un desconocido por entonces, fue nombrado Secretario de la Segunda Cancillería tan sólo cinco días después de la ejecución del fraile Savonarola[21].

---

[19] Por ejemplo, en el «Informe sobre los asuntos de Alemania realizado el día 17 de junio de 1508» afirma: «No sostengo que sean ciertas y razonables, las digo como cosas que he oído». O, en su «Discurso sobre los asuntos de Alemania...», cuando afirma que lo que se le pide a un legado es el hacer conjeturas con tino e informar a su superior como conviene «para que la *Signoria* y la ciudad puedan deliberar» (MAQUIAVELO, *Escritos políticos breves*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 60 y 69).

[20] La datación y hallazgos del códice donde se encontraban estos poemas se debió a Mario MARTELLI, «Prehistoria (medicea) di Machiavelli», *Studi di Filologia Italiana*, XXIX (1971), pp. 377-405. Estos textos dirigidos al joven Médicis, además de su temprana formación clasicista, nos dan muestra del interés de Maquiavelo por ingresar en los círculos políticos de Florencia, aprovechando la costumbre entonces vigente de recurrir a humanistas para el gobierno de cancillerías y otros cargos públicos.

[21] M. Viroli indica que sigue siendo un misterio la razón de este nombramiento por parte del Consejo de los Ochenta y del Consejo Mayor tratándose de un joven oscuro sin experiencia política y todavía sin otros méritos de cualificación humanista. Aunque apunta al peso del factor antisavonaroliano que se impuso en el gobierno de la nueva República y la posible influencia del primer Canciller de la República, Marcello Virgilio ADRIANI, que era un conocido profesor y humanista florentino (M. VIROLI, *op. cit.*, p. 43). Adriani fue maestro de Maquiavelo en la Universidad de Florencia. Vid. L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Maquiavelo y el maquiavelismo*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2007, p. 7.

Entre las primeras actuaciones políticas de Maquiavelo se cuentan diversas campañas de carácter militar respecto a regiones toscanas que tenían un interés estratégico para la república florentina[22]. Son actuaciones de política interior florentina, pero que nos permiten conocer la génesis incipiente de diversas ideas maquiavelianas, así como constatar el método inductivo y cuasi empírico que sostenía sus escritos. En efecto, estos textos, en su mayoría documentos oficiales o informes de situación, estaban escritos desde un conocimiento directo de la situación y tenían una finalidad política directa. Se puede decir que eran estudios de campo sobre el terreno en su sentido más literal, puesto que el propio Maquiavelo solía recorrerlo a caballo para después desarrollar una propuesta de solución —a menudo muy concreta y directa—. Entre estos documentos pueden contarse el «Discurso sobre Pisa» (1499), las «Disposiciones para la reconquista de Pisa» (1509), «De los asuntos de Pistoia» (1502), «De la manera de tratar a los pueblos rebeldes de Valle del Chiana» (1503).

De éstos, merece destacarse el «Discurso sobre Pisa» (1499) —escrito un año después de su llegada a la Cancillería y a la Comisión de los Diez—, donde ya se atisban algunos rasgos cruciales de su personalidad y de su pensamiento político.

Por estos años, el problema de Pisa era una de las preocupaciones fundamentales de Florencia, ya que había perdido su dominio casi centenario sobre esta ciudad tras haberse producido una rebelión en 1494. Maquiavelo es enérgico en la necesidad de usar la fuerza y evitar tímidas e indecisas «vías intermedias»: «Así pues, por todas estas razones —concluye en su argumentación—, no se ve ninguna vía para la recuperación de Pisa que no pase por el uso de la fuerza»[23]. Este esquema de evitar las vías intermedias y de recurrir al *temor* antes que al *amor* será una constante de su pensamiento político[24]. Igualmente es significativa la importancia que concede al espíritu resolutivo a la hora de pasar de la mera diplomacia a la fuerza de las *armas*.

Así pues, una vez que se impuso la vía de la fuerza para la recuperación de Pisa, como propugnaba Maquiavelo, la República florentina reunió una fuerte suma de dinero contratando a Paolo Vitelli, un experto *condottiero*, para la ejecución militar del proyecto. La coyuntura por otro lado, era óptima para la empresa puesto que Pisa había quedado desprotegida exteriormente y estaba muy dividida interiormente por disensiones políticas. Sin embargo, Vitelli fracasa estrepitosamente al no decidirse a entrar en la ciudad en el momento en el que parecía rendida —desoyendo los designios de la *Signoria* florentina—, lo cual

[22] Antes de ello tuvo un encargo menor ante el señor de Piombino para negarle amablemente la solicitud de más dinero para sus tropas aliadas de Florencia. Asimismo, puede mencionarse la misión ante Catherina Sforza en Forlì, que aunque no fue relevante en términos históricos, quedó grabada en su memoria el coraje y honor de aquella mujer, a quien cita en los *Discorsi*, la *Historia de Florencia* y *Del arte de la guerra*.

[23] MAQUIAVELO, «Análisis del problema de Pisa» (1499), en *Antología*, Península, Barcelona, 2009, p. 56.

[24] Además del célebre capítulo XVII de *El Príncipe*, puede verse la monografía de H. PATAPAN, *Machiavelli in love. The Modern Politics of Love and Fear*, Lexington Books, Oxford, 2006, aunque más centrada en un Maquiavelo precedente de la reformulación moderna del amor político.

permite que la ciudad sitiada se recupere, al tiempo que los estragos de la malaria en el ejército florentino le obligan a retirarse. La decepción es enorme, hasta el punto de acusar al *condottiero* de traición por soborno. Vitelli es torturado y, aunque no confiesa ni su culpabilidad queda fehacientemente probada, es decapitado el 1 de octubre de 1499. Pese a la gravedad del hecho para la política florentina la ciudad estaba dividida respecto al castigo. La actitud de Maquiavelo fue contundente al defender la postura de que, habiendo Vitelli causado un infinito mal a Florencia —se debiera éste al soborno o la incapacidad—, merecía un «infinito castigo»[25].

Pero la «empresa pisana» iba a traer aún más consecuencias para la política florentina, en las que nuevamente Maquiavelo jugó un papel histórico directo. En efecto, poco después del fracaso y ejecución de Vitelli, la República recurre a la Francia de Luis XII, ansiosa de conquistar Milán y Nápoles, para que le ayude a terminar la tarea de reconquistar Pisa. Los florentinos vuelven a aportar una elevada suma en escudos de oro con el compromiso francés de reutilizar sus tropas de invasión —infantería suiza— en la conquista de Pisa para Florencia. Nuevamente, el desenlace es calamitoso pues el indisciplinado ejército subcontratado se dedica a saquear las campiñas, amotinarse, retirarse, e incluso apresar al comisario florentino que supervisaba y financiaba la operación. Frente a esta situación y para afrontar la misión imposible de pedir cuentas y ayuda al rey Luis XII, Maquiavelo es enviado en legación diplomática a la corte francesa —como expondremos en un epígrafe posterior—.

Otros dos textos importantes en la génesis y evolución de su análisis histórico y de su pensamiento político son los dos opúsculos de 1503, titulados «Algunas palabras que decir acerca de la provisión del dinero» y «De la manera de tratar a los pueblos rebeldes de Valle del Chiana». En estos textos comienza a emerger, junto al análisis de coyuntura —o más bien, a raíz del mismo—, una primera articulación teórica de la que Maquiavelo va a ir derivando principios, criterios de juicio y pautas para la acción política.

De especial interés es el primero de ellos. Se trata del proemio que Maquiavelo escribió para el discurso del *confaloniere* Soderini con la intención de convencer al *Consiglio Grande* de la necesidad de introducir nuevos impuestos para sufragar una milicia florentina propia. Sobre este proemio, afirma M. Viroli:

> Se trata de un escrito lleno de pasión y lucidez, admirable por la sutileza del análisis político, por la fuerza de persuasión y por el amor a la libertad que impregna cada línea. Es merecedor de ser leído con atención, empezando por las primeras palabras[26].

Veamos, pues, dicho escrito. Comienza aludiendo a una díada de elementos que, a su juicio, son indispensables en los gobiernos estables: *prudencia y armas*,

---

[25] Como señala M. Viroli, Maquiavelo volvió a reseñar el caso de la ejecución de Vitelli, años después, en unos versos de 1504, donde sin embargo emplea la palabra *venganza*, y no *justicia*, a lo cual añade Viroli: «Sabe muy bien, y también lo saben sus lectores florentinos, que la justicia es una cosa y la venganza es otra. Pero no dice más. Su boca se mantiene cerrada. Como secretario tiene el deber del silencio y lo respeta escrupulosamente» (M. VIROLI, *op. cit.*, p. 53).

[26] Maurizio VIROLI, *La sonrisa de Maquiavelo,* Folio, Madrid, 2004, p. 75.

puesto que «estas dos cosas son el nervio de todos los Estados que en el mundo han sido y serán». La importancia de un ejército propio, no mercenario, es algo fundamental para alcanzar una república fuerte y duradera: «Vuelvo a repetir que sin milicia los Estados no se mantienen y acaban sucumbiendo»[27].

También insiste en este opúsculo en la necesidad de tener un espíritu resolutivo capaz de seducir a la *fortuna* —otro término neo-romano, que juega un papel crucial en el discurso del florentino— y de este modo alcanzar el tan ansiado *vivere libero*, como les espeta a los representantes del gobierno florentino:

> Porque os digo que la fortuna no cambia de actitud allí donde no cambia la disposición, ni los cielos quieren ni pueden sostener algo que quiere ser destruido a toda costa. Y yo me resisto a creer que ello vaya a suceder, al veros florentinos libres, que tenéis en vuestras manos la propia libertad. Libertad a la que vuestras Señorías deben, creo yo, el respeto que siempre le han tenido los que han nacido libres y libres desean vivir.

Maquiavelo ansía una Florencia *autárquica*, es decir, que pueda defender por sí misma su propia libertad frente a la frágil situación geopolítica derivada de estar circundada por enemigos potenciales y reales:

> Salid ahora de casa y mirad a vuestro alrededor: os encontraréis rodeados por dos o tres ciudades que desean vuestra muerte más que su propia vida. Id más allá, salid de Toscana y considerad Italia en su totalidad: os daréis cuenta de que gira alrededor del rey de Francia, de los venecianos, del duque Valentino y del papa.

Por otro lado, en estos dos textos se nos muestra, ya de un modo claro, lo que constituirá la principal fuente de referencia del discurrir maquiaveliano: el *aprendizaje por la Historia*, concretamente, desde la comparativa con el mundo clásico-romano en su etapa republicana. Como afirma Maquiavelo en el discurso sobre el Valle de Chiana: *la historia es la maestra de nuestras acciones y especialmente de los príncipes*, afirmación que apoya sobre una antropología política, puesto que *el mundo estuvo siempre de la misma manera habitado por hombres que han tenido siempre las mismas pasiones*[28]. Maquiavelo intenta sacar enseñanzas de la Historia de la Roma antigua —pues fueron «amos del mundo»— para aplicarlas al análisis de la situación política coetánea, a la prospección de eventos relevantes para el gobierno de la república y, especialmente, a la propuesta de acciones concretas. No estamos, por tanto, ante un simple pensador político que busca explicar con la erudición del pasado el curso de los acontecimientos políticos de su época, sino que además nos encontramos ante un agente político que busca modificar dicho curso en alguna dirección, persua-

[27] Esta preocupación militar, que penetra obras como *El Príncipe* o *Del arte de la guerra*, antes de ello constituyó para Maquiavelo un afán profesional y vital, rayano en la fijación. Prueba de ello es que convirtió la creación de la *Ordenanza* florentina —nombre de la milicia ciudadana que él mismo propició y diseñó— en una de sus preocupaciones vitales, a la que se consagró hasta el final de sus días.

[28] Éste en un principio que repetirá en diversos lugares, fundamentalmente en *El Príncipe*.

diendo para ello a los que manejan las palancas últimas del gobierno. En esta primera etapa a cargo de la *Signoria*, su análisis comparativo tiene, por tanto, una finalidad teórica unida a una finalidad proactiva directa, existiendo como nexo entre ambas una apelación *retórica* a la Historia, en el sentido de refrendar sus juicios y recomendaciones bajo la autoridad de los grandes pensadores, políticos y acontecimientos romanos, dada la enorme estimación que éstos tienen en la Italia renacentista.

Así, en este discurso de 1503 comienza reproduciendo el discurso que, siguiendo a Tito Livio, pronunció el cónsul Lucio Furio Camilo ante el Senado tras haber vencido a los pueblos rebeldes del Lacio. Tanto el planteamiento del discurso por parte del cónsul como la conclusión del Senado estaban penetrados de ese espíritu resolutivo y ajeno a la tibieza de *vías intermedias*, que admiraba a Maquiavelo, ya fuera para, en algunos casos, compensar e integrar a los vencidos pueblos rebeldes, o bien para destruirlos cruelmente repoblando el lugar. A continuación introduce la comparación entre el caso romano y los pueblos rebeldes del Valle del Chiana y Arezzo (Toscana) para espetar que la cuestión se ha resuelto de modo opuesto a la sabiduría romana, según el modelo de Tito Livio. La conclusión que extrae Maquiavelo es que, además de no atajar ulteriores rebeliones, Florencia se expone con ello a facilitar una plausible expansión del temible César Borgia por la Toscana. Es la misma metodología analítica y axiomática, a escala inferior, que emplea en los *Discorsi.*

B) *Legaciones ante César Borgia: génesis del «príncipe nuevo»*

En el capítulo séptimo de *El Príncipe,* y en otros lugares de su obra, César Borgia es propuesto por Maquiavelo «como modelo a imitar», bajo el que encarna su reflexión teórico-política sobre el «príncipe nuevo». De hecho, confiesa no poder ofrecer «a un príncipe nuevo otros preceptos mejores que el ejemplo de su conducta»[29]. Quizá el otro ejemplo más destacado de «príncipe nuevo» es el que ofrece en el capítulo de *El Príncipe* titulado «Qué debe hacer un príncipe para ser amado», a partir de la figura del rey español Fernando el Católico[30].

El conocimiento que tenía Maquiavelo sobre César Borgia se basó en un análisis directo desde diversos encuentros y negociaciones en nombre de Florencia. No está de más, por tanto, analizar la relación de Maquiavelo con este enig-

---

[29] Cfr. *El Príncipe*, citado por Rafael DEL ÁGUILA, *La república de Maquiavelo*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 103. Este especialista subraya que César Borgia es el modelo indiscutible de Maquiavelo, frente a la tesis de Luis DÍEZ DEL CORRAL, entre otros, de que su ejemplo era Fernando el Católico.

[30] MAQUIAVELO, *El Príncipe*, capítulo XXI. No obstante, en la correspondencia con F. VETTORI, Maquiavelo afirma que lo que hay en el rey de España es «astucia y buena fortuna antes que saber y prudencia» por haber optado por un imprudente guerra con Francia antes que jugar la conveniente baza de la paz (Carta a F. Vettori, 29 de abril de 1513).

mático personaje. Los encuentros entre Maquiavelo y Borgia, acaecidos entre 1502 y 1503, fueron escasos pero dejaron una impronta indeleble en la mente del florentino. El encuentro más relevante es el de la segunda legación, en la que ya es palpable la admiración de Maquiavelo hacia su conducta política. El tercer episodio que presencia y relata Maquiavelo acerca del Valentino será precisamente el de su declive político, auspiciado por el fallecimiento en 1503 de Alejandro VI, su padre y protector. De hecho, poco después de este suceso será apresado y conducido a España por el Gran Capitán, donde, tras su fuga y establecimiento en Navarra[31], cae finalmente asesinado en una emboscada, camino de Viana, en el año 1507.

Pero este último César Borgia decadente que «[...] se desliza poco a poco en la tumba», según augura Maquiavelo en una carta de 1503, no es el que le interesa[32]. Por el contrario, le fascina ese Borgia que durante los años inmediatamente anteriores fue expandiendo su poder por la Romaña (Imola, Forlí, Pesaro...) utilizando con fortuna y habilidad todos los medios y cualidades a su alcance: armas, engaño, audacia, crueldad, astucia... De él incluso se rumoreaba que había ordenado el asesinato de su propio hermano mayor para heredar el legado de poder de la familia Borgia.

La primera legación de Maquiavelo ante el Valentino se produce en junio de 1502. En efecto, nada más regresar de su primera, y no muy exitosa, misión en Francia, Maquiavelo es enviado por la República para encontrarse con el Duque de Valentino —como se le conocía entonces a César Borgia—. El objetivo era doble: aplacar una peligrosa situación de rebelión y guerra civil que se había creado en la ciudad de Pistoya, bajo dominio de Florencia, y a la vez impedir que un César Borgia en expansión aprovechase la situación para hacerse con el control, cercando peligrosamente a Florencia. La implicación del Valentino en la revuelta no podía descartarse pues el instigador, el condotiero Vitellozzo Vitelli —hermano del ajusticiado condotiero Paolo Vitelli—, estaba bajo la órbita de su poder. Así, Maquiavelo llega a Urbino, recién conquistada por el Valentino, el 22 de junio de 1502. Acompaña a Maquiavelo en la misión el obispo de Valterra, Francesco Soderini —hermano del *confaloniere*—. Los términos del Valentino son contundentes y directos, pues siendo las fronteras de sus expansivos dominios limítrofes con Florencia, a su juicio, ésta sólo puede ser amiga —mediante alianza y ayuda económica— o enemiga, no cabiendo términos medios. Sus amenazadoras palabras hacia la República no dejan lugar a dudas:

> Ya el año pasado, de haberlo querido habría podido volver a poner a los Médicis en el poder, imponeros un gobierno duro y humillaros. No lo hice. Pero recordad bien estas mis palabras: vuestro gobierno republicano no me gusta, no puedo fiarme de él. O lo cambiáis,

[31] Había sido obispo de Pamplona con dieciséis años, antes de abandonar la carrera religiosa por la política, tras la muerte de su hermano, lo cual le ayudaría a la hora de su huida y propició que su cuñado, Juan de Albret, rey de Navarra, le nombrara Condestable y general de los ejércitos de Navarra.

[32] Carta de MAQUIAVELO a los Diez de la Libertad, 3 de diciembre de 1503.

o me dais los treinta y seis mil ducados que me habéis prometido hace un año, de manera que yo tenga la prueba de que verdaderamente estáis de mi lado y que no se trata sólo de palabras. No quiero quedarme en la incertidumbre: si no me queréis como amigo, pronto me probaréis como enemigo[33].

Por si fuera poca humillación, reconoce que Vitelli era uno de sus hombres y, aunque declina toda responsabilidad, se alegra de lo que ha hecho en la región de Arezzo, confiando en que siga así. Tampoco la amenaza de que Francia pudiera alienarse con Florencia, según acuerdo firmado, pudo con la resolución del Borgia. Dada esta situación, Maquiavelo se vio forzado a regresar para conocer la contestación de la República, que ante tales términos se cerró a la alianza con el Valentino. Pero la reacción de éste, después de la lógica contrariedad, consistió en una jugada inesperada que sorprendió y admiró por siempre al propio Maquiavelo.

El relato de este episodio nos lleva a la segunda legación ante César Borgia, que se produjo entre octubre de 1502 y enero de 1503. En esta ocasión Maquiavelo es recibido por el Valentino con toda la amabilidad hacia él y hacia Florencia que le faltó en el primer encuentro. El cambio en su actitud se debía a la conspiración en curso contra el Valentino por parte de los condotieros que le habían apoyado hasta entonces en su expansión por la Romaña (Paolo y Giambattista Orsini, Vitelozzo Vitelli, Oliverotto Eufreducci da Fermo, Giampaolo Baglioni, Ottaviano Fregoso y Antonio da Venafro). De hecho, un día después de que Maquiavelo llegara a la corte del Duque, el grupo de condotieros conspiradores se reunía en el castillo de la Magione (Siena) para planificar sus acciones. La plaza de Urbino, donde fuera recibido Maquiavelo anteriormente, ya se había rebelado.

La mecha que puede hacer estallar todo su dominio estaba, pues, encendida y el Duque de Valentino lo sabe perfectamente, pero se mantiene tranquilo ante Maquiavelo, como si tuviera todo bajo control, y se permite asegurarle que la reunión en la Magione «es una dieta de fracasados»[34]. No se trata de mera simulación, pues en realidad tenía un plan —barruntado ya desde el primer encuentro— que va a ejecutar en breve y que busca tanto destruir a sus enemigos como afianzar a sus aliados florentinos, entre otros. Maquiavelo, aunque no logra saber en qué consiste su plan, cree firmemente al Duque y así lo hace saber ante el gobierno de la República, al que tampoco esta vez logra convencer. Ya se percibe la admiración por Borgia, a quien denomina «glorioso» y «afortunadísimo», dos virtudes que para Maquiavelo son excelsas y propias de un *príncipe nuevo.*

La ejecución de su plan tiene lugar una mañana de diciembre de 1502 cuando, en la plaza de Ceseña, aparece cortado por la mitad su hombre de confianza, Ramiro de Lorqua, junto a un cuchillo y una cuña de descuartizamiento. Con ello el Duque da muestra de su fuerza en el castigo a la vez que logra contentar a los súbditos que habían sufrido los excesos tiránicos y la crueldad de su lugarteniente. Pero el objetivo último era mostrar un gesto que le permitiera congraciarse estra-

---

[33] MAQUIAVELO, *Legazioni e Commissarie*, Sergio Bertelli (ed.), Feltrinelli, Milán, 1964, vol. III, p. 263. Citado por M. VIROLI, *op. cit.*, p. 64.

[34] Citado por M. VIROLI, *op. cit.*, p. 67.

tégicamente con sus enemigos rebeldes, ya que tenían especial aversión al lugarteniente descuartizado. Esto, junto con la retirada de las tropas aliadas francesas, surtió efecto, pues los conjurados de la Magiore acordaron establecer con él un acuerdo, que para ellos sería mortal. César Borgia acude a Senigallia para establecer el acuerdo, convocándolos a todos en un castillo para, posteriormente, hacerlos apresar y ordenar el estrangulamiento de casi todos ellos.

La misma noche en que inicia la matanza de sus enemigos reclama la presencia de Maquiavelo, a quien refiere con regocijo su *maquiavélico* plan. La contundencia del Duque parece que no sólo impresionó a Maquiavelo pues esta vez la *Signoria* florentina envió rápidamente a un embajador para cerrar tratos con César Borgia, que proseguía con su expansión y conquista. De este modo, Maquiavelo pudo regresar a Florencia y aplicar lo aprendido de Borgia a la difícil situación de la República.

Como se indicó anteriormente, el impacto de este encuentro con el Valentino en el pensamiento de Maquiavelo iba a ser perenne, convirtiéndose en la imagen visible que se reflejaría en ese nuevo espejo de príncipes forjado por el florentino. De hecho, diez años después se podría leer en *El Príncipe:*

> Reunidas ya por tanto todas las acciones del duque, no sabría reprochárselas: es más, me parece oportuno, como he hecho, ponerlo como modelo a imitar para todos aquellos que por su fortuna o con las armas de otros han alcanzado el imperio; porque él, teniendo grande el ánimo y elevadas intenciones, no podía obrar de otra manera [...]. Por tanto, quien considera necesario en su nuevo principado protegerse de los enemigos y ganar amigos; vencer por la fuerza o por el fraude; hacerse amar y temer por los pueblos, seguir y reverenciar por los soldados; eliminar a los que pueden o deben ofender; renovar con nuevas modalidades los órdenes antiguos; ser severo y agradecido, magnánimo y liberal; mantener la amistad de reyes y príncipes de manera que hayan de beneficiarte con gracia o atacar con respeto, no puede hallar más claros ejemplos que las acciones de él.

La admiración de Maquiavelo por este César Borgia victorioso no se apagó nunca, pero ésta no le cegó el juicio sobre las causas de su postrer fracaso, sobre todo desde el declive político que condujo a su encarcelación en España, huida y emboscada final en un pueblo navarro. La admiración inicial no le impide afirmar en los *Discorsi* que el César Borgia histórico «ha acabado como merece un rebelde de Cristo», valoración que hay que poner junto a su juicio en *El Príncipe* (cap. VII) sobre un mitificado César Borgia: «[...] si sus resoluciones no dieron buen resultado no fue culpa suya, sino de una extraordinaria y extremada adversidad de la suerte».

C) *Trascendencia política de una milicia cívica: la* Ordinanza *florentina*

Como ya se ha apuntado, uno de los grandes proyectos vitales y profesionales de Maquiavelo cuando estaba a cargo de la Cancillería de la República y de la Comisión de los Diez fue el de constituir una milicia ciudadana para Florencia, puesto que, a su juicio, la grandeza y estabilidad de todo orden político requería de una integración armoniosa entre el orden civil y el orden militar.

Esta idea de la milicia propia fraguó muy pronto en la mente de Maquiavelo, de acuerdo con la experiencia derivada de su análisis político como canciller y diplomático, a lo cual se unió pronto su reflexión teórica de que la grandeza de las repúblicas, desde la antigua Roma hasta la actuales repúblicas e imperios, respondía a la disposición de un ejército propio, que no fuera auxiliar ni mercenario, o basado en el sistema de *condottieri*. Tal fue la insistencia y preocupación de Maquiavelo por el asunto que el 6 de diciembre de 1509 logra que se instituya en Florencia la magistratura de los *Nueve Oficiales de la Ordenanza y Milicia florentina*, de la que es nombrado su canciller.

Antes y después de este nombramiento dedica varias reflexiones al diseño y desarrollo de la milicia florentina[35]. En efecto, durante su primera etapa al frente de la Cancillería dedica varios informes, estatutos e incluso un proyecto de ley para la *Ordinanza* —nombre de la milicia florentina—. Entre estos escritos, destacan los siguientes: «Algunas palabras que decir acerca de la provisión del dinero» (1503) —preparación fiscal de la propuesta—, «Cuál es el motivo de las Ordenanzas, donde se encuentra y qué es lo que se debe hacer» (1506) —justificación y principios para su implantación—, «Ordenanzas de la milicia florentina» (1506) —su proyecto de ley y reglamento—, «Fantasía sobre Jacobo Savello» (1511) —en torno a la conveniencia de nombrarle capitán de infantería—, «Sobre la distribución de la caballería de la Ordenanza florentina» (1512) —base del proyecto de ley sobre la Ordenanza de caballería votada el 30 de marzo de 1512—. Ya en su etapa de ostracismo, se le restituirá parcialmente a funciones públicas, precisamente a partir de la recuperación parcial de este proyecto, fruto de lo cual escribe sus «Fantasías sobre las Ordenanzas» (1515). Por otro lado, la defensa de la milicia propia aparece con claridad en los *Discorsi*[36] y en *El Príncipe*, siendo uno de los nervios centrales de esta obra[37], así como culmen de su exhortación final, titulada «Exhortación a tomar Italia y liberarla de los bárbaros». Asimismo, la idea domina toda aquella obra que dedicó por entero a la reflexión militar: *Del arte della guerra* (1519-1520), así como las últimas actuaciones e informes de Maquiavelo poco antes de morir, como se expondrá al final del capítulo.

2. Roma

A) *Legaciones romanas ante Julio II*

Las principales legaciones de Maquiavelo ante Roma fueron dos: la primera, en 1503, donde asistiría al hundimiento de César Borgia tras el ascenso de Julio II, y la segunda, en 1506, donde pudo constatar el auge de un Julio II en expansión por la Romaña.

---

[35] Para una descripción de la milicia maquiaveliana, véase Félix Gilbert, «*Dell'arte de la guerra* de Nicolás Maquiavelo en su circunstancia histórica», publicado como epílogo a la edición de Tecnos de la obra *Del arte de la guerra*, Madrid, 2008, pp. 272 ss.

[36] Véase, por ejemplo, Maquiavelo, *Discorsi*, III, 31.

[37] Fundamentalmente en los capítulos XII, XIII y XIV.

En la primera legación, Florencia tenía interés directo en conocer la situación motivada por el fallecimiento de Alejandro VI y el nombramiento del nuevo papa Julio II —Giuliano Della Rovere—[38]. Maquiavelo, que había tenido oportunidad de seguir el cónclave, se presenta ante el nuevo pontífice en noviembre de 1503, felicitándole efusivamente en nombre de la República; muy consciente de que Venecia estaba procurando atraerse la voluntad y apoyo del nuevo pontífice ante una nueva política expansionista. Por tanto, Florencia tenía una preocupación directa por la situación en que podía quedar César Borgia, cuyos dominios en la Romaña se deshacían a favor del expansionismo veneciano. La situación era complicada para el Duque Valentino ya que, por un lado dependía del nuevo pontífice para restablecer su poder, pero por otro lado, según afirma Maquiavelo, «es conocido el odio natural que su santidad ha sentido siempre hacia él» pues «no puede olvidar tan pronto el exilio en que ha estado durante diez años»[39]. Lo más curioso es que el propio Duque había cometido el error de apoyar a Della Rovere, añadiendo Maquiavelo que de hecho es «de quien se ha servido más que de ningún otro», a cambio de restituirle en toda la región de la Romaña. Además, en vez de partir de Roma para lograrlo, César Borgia demora su empresa para conseguir el nombramiento pontificio como *confaloniere* de la Iglesia y gozar de este modo de mayor autoridad en sus propósitos. Un nombramiento que nunca llega, mientras sus dominios se desmoronan y él va perdiendo el dominio físico y mental de la situación. A partir de aquí se produce el paulatino declive de César Borgia, según va relatando epistolarmente Maquiavelo a los Diez, hasta llegar a la situación en que el papa ordena la detención del Duque en Ostia tras negarse a ceder sus fortalezas en la Romaña. Muy significativo es el claro cambio de actitud de Maquiavelo hacia el Duque, a quien ya no contempla con admiración sino con cierto desprecio e ironía, como se ha indicado anteriormente.

La segunda legación tiene relación con la anterior, pues tres años después, entre agosto y octubre de 1506, Maquiavelo permanece junto a la corte de Julio II. A causa de la empresa expansionista de éste para recuperar y afianzar territorios que habían pertenecido a la Iglesia, como Bolonia y Perugia, el papa le pide a Florencia a su condotiero Colonna y sus tropas para atacar a Giovanni Bentivoglio en la recuperación de Bolonia. Florencia no es partidaria de ello y envía a Maquiavelo para estudiar y demorar el asunto, según un recurso diplomático ya aplicado antes por la República a través de Maquiavelo. En esta legación, tiene la oportunidad de conocer de primera mano la acción de un peculiar príncipe, en este caso príncipe de la Iglesia, como es Julio II. De igual modo, pudo asistir a una peculiar empresa militar de la que quedó muy impactado por el «furor» con que este príncipe resolvió la toma de Perugia. El papa acababa de perder el crucial apoyo de Francia, por lo que sus fuerzas militares eran muy insuficientes, pero lejos de retirarse, se vuelve temerariamente hacia Perugia para entrar con una mínima guardia en la ciudad y enfrentarse directamente al tirano Giampaolo

[38] Como sucesor de Alejandro VI había sido elegido Pío III pero falleció un mes después.
[39] Carta de MAQUIAVELO a los Diez de la Libertad, 6 de noviembre de 1503.

Baglioni, a quien se lleva de la ciudad dejando a su propio gobernador. Aquí nos surge la pregunta: ¿por qué Baglioni no apresó a su enemigo cuando tuvo tan fácilmente en su mano la posibilidad de detenerlo e impedir la toma de su ciudad? De hecho, este suceso impactó tan hondamente a Maquiavelo que, además de sus preceptivos informes epistolares, dedica a estos hechos un fragmento de los *Discorsi*[40], así como el texto «Fantasías escritas en Perugia a Soderini»[41], junto con los versos a Giovanni Battista Soderini, que conforman los llamados *Ghiribizzi*. Pues bien, en su análisis del suceso Maquiavelo descarta cualquier «escrúpulo de conciencia» en Baglioni, tratándose de un tirano que además era parricida y vivía en incestuosa relación con su hermana. Maquiavelo sugiere varios motivos: por un lado, la cobardía de Baglioni para ser «honorablemente malo» realizando una acción memorable que le daría fama y riqueza[42]; otra, el desconcierto que produce la Iglesia[43], lo cual le concede al pontífice una especial protección; la tercera, esa combinación entre *virtù* y fortuna de quien es capaz de armonizar su conducta «con la condición de los tiempos» y «el orden de las cosas»[44]. De aquí parte su idea de que a veces los príncipes pueden conseguir un mismo objetivo utilizando medios morales y políticos contrapuestos siempre que sepan captar y adecuarse a las situaciones con realismo: «muy bien puede ocurrir que dos personas, actuando de distinta manera, consigan un mismo propósito, porque cada uno de ellos puede conformarse a la realidad que le ha tocado bregar, ya que hay tantos órdenes de cosas como países y estados»[45]. Una vez concluido este suceso, Maquiavelo pudo seguir a Julio II en su avance hacia Bolonia.

Pese a reproches alusivos a su excesiva temeridad e imprudencia, o al hecho de ponerse militarmente en manos de milicias extranjeras con tal de apoderarse de tierras italianas, la valoración final que, años después, hizo Maquiavelo de Julio II en *El Príncipe* no fue nada desfavorable: «Julio [...] planeó conquistar Bolonia, derrotar a los venecianos y echar a los franceses de Italia, y consiguió llevar a cabo todas estas empresas; y su mérito fue aún mayor, puesto que lo hizo para beneficiar a la Iglesia y no a un privado»[46].

No obstante, su juicio global sobre la Iglesia de su tiempo en los *Discorsi* es duro y poco matizado, afirmando que por su culpa Italia ha perdido la religión y permanece desunida. Pese a la cierta relación que establece entre ambos factores, particularmente le interesa el segundo aspecto, que explica del siguiente modo:

---

[40] *Discorsi*, I, 27, titulad: «Rarísimas veces saben los hombres ser enteramente malos o enteramente buenos».

[41] Texto escrito en 1506 y dedicado al hermano del *confaloniere*, según descubren RIDOLFI y GHIGLIERI en 1970.

[42] *Discorsi*, I, 27.

[43] Sobre esto, véase también el capítulo XI de *El Príncipe*, titulado «De Principatibus Ecclesiasticis».

[44] MAQUIAVELO, «Fantasías escritas en Perugia a Soderini».

[45] Ibíd.

[46] MAQUIAVELO, *El Príncipe*, cap. XI. De hecho, el propio Napoleón BONAPARTE, en sus comentarios a *El Príncipe*, añadió a propósito de este pasaje: «He aquí lo que se llama obrar como grande hombre.»

> Al no haber sido la Iglesia lo suficientemente poderosa para ocupar Italia, y al no haber permitido que otro lo hiciera, ella es la responsable de que Italia no haya podido venir bajo la autoridad de un jefe y haya estado sometida a una pluralidad de príncipes y señores, que han traído consigo tanta desunión y tanta debilidad que nuestra patria se ha convertido en presa no ya sólo de bárbaros poderosos, sino de cualquiera que la asalte[47].

3. Francia

A) *Embajadas diplomáticas ante la Francia de Luis XII*

Como legado diplomático, Maquiavelo tuvo la oportunidad de visitar la corte francesa de Luis XII en cuatro ocasiones (1500, 1504, 1510 y 1511), durante las que pasó además largas temporadas, especialmente en la primera y tercera. Todo ello le ofreció la posibilidad de conocer con cierta profundidad no solamente los entresijos de esa corte —e incluso de sus cortesanas, como era frecuente que hiciera Maquiavelo en sus viajes, aunque también en Florencia—, sino también de la propia política francesa y de sus relaciones exteriores con Alemania. De esta visitas brotan diversos escritos, principalmente «Discurso sobre la paz entre el emperador y el rey» (1501), «Retrato de los asuntos de Francia» (1510-1512) y «Del carácter de los franceses» (1500-1503).

En su primera legación a Francia, Maquiavelo y su compañero Della Casa llegan a la Corte de Lyon en julio del año 1500, en calidad de «oradores», como se denominaba entonces a los diplomáticos. Les recibe con displicencia, e incluso con cierta hostilidad, el Cardenal de Ruán[48], al igual que hace después el rey de Francia, que los considera representantes de una pequeña república. Posteriormente, se les exige en tono amenazante una fuerte cantidad de dinero para seguir contando con el apoyo del rey. Mientras llegaba el embajador que suscribiera el «acuerdo» —pues él no tenía potestad para ello—, Maquiavelo tiene que poner de su propio dinero los correos a Florencia. Al margen de su precaria situación económica y política en esta primera misión diplomática, tuvo la oportunidad de conocer directamente el funcionamiento de una gran corte y el carácter de un poderoso rey. Pero, antes de irse, se permitió dar una lección política al Cardenal de Ruán al indicarle que si Luis XII quería conquistar parte de Italia debía aprender de la historia que aconsejaba proteger a los estados amigos (Florencia, Génova, Ferrara, Bolonia, Mantua y Forlì) y disminuir el poder de los enemigos (en este caso, el papa y Venecia). Parece que el rey no hizo caso pues acabó por autolimitar su propia expansión al apoyar al papa en su conquista de Romaña y firmar con España el «Tratado de Granada» con Fernando el Católico —el 11 de noviembre de 1500—, por el que compartían el Reino de Nápoles. A juicio de Maquiavelo en *El Príncipe*, esto fue un craso error que habría de pagar más tarde, pues debía haber invadido Nápoles y no dividirla, introduciendo a un potente enemigo:

---

[47] Maquiavelo, *Discorsi*, I, 12.

[48] Georges d'Amboise, arzobispo de Ruán, cardenal desde 1498 y ministro de Luis XII.

> Así pues, el rey Luis cometió los cinco errores siguientes: eliminar a los menos poderosos, aumentar el poder de un hombre ya poderoso dentro de Italia, introducir en el país a un extranjero poderosísimo, no venir a vivir al país conquistado y no mandar colonos. Errores que por otra parte, tal vez no le hubiesen perjudicado mientras vivía si no hubiera cometido otro más: quitarles las tierras a los venecianos.

De estos y otros hechos, deduce que

> [...] el poderío de España y de la Iglesia en territorio italiano fue causado por Francia, y que a su vez la ruina de ésta fue causada por aquéllas. De lo que se deduce una regla general que no falla nunca o casi nunca: aquel que ayuda a otro a alcanzar el poder está condenado a caer [...][49].

No parece que estuviera nada desencaminado, a juzgar de lo que ocurriría en la etapa de Carlos V, como expondremos al final del capítulo.

Especialmente destacada es también la tercera legación, que se produce en julio de 1510, en la que Maquiavelo, siguiendo instrucciones directas del *Confaloniere*, ha de intentar que no se produzca la guerra entre Francia y el papa Julio II. El nuevo papa, ansioso por expulsar a los franceses de los territorios italianos, se prepara para una guerra contra Francia. De modo que si triunfaba el papa, Florencia quedaría completamente rodeada por los expansionistas dominios papales, a la vez que quedaría internamente expuesta al regreso a Florencia de los Medicis, partidarios del papa. Por tanto, este conflicto podía poner a Florencia ante un peligrosísimo dilema del que saldría muy mal parada cualquiera que fuese el desenlace. Pero, además, Florencia tampoco podía apoyar militarmente a Francia, como ésta pretendía, sin enfrentarse ante Julio II. Ante el peligroso dilema, Maquiavelo propone ante Florencia un plan de pacificación a dos bandas entre Luis XII y Julio II. Algo que queda grande tanto a la pequeña república florentina como al cargo diplomático que ostenta Maquiavelo, pero no cabía otra opción. Sin embargo, Julio II reacciona con hostilidad ante las palabras pacificadoras de los enviados florentinos, pues las interpreta como un desprecio a su intento de liberar Italia de la fuerzas enemigas francesas. Mientras intentaba impulsar esta mediación con Julio II en la distancia, Maquiavelo sigue intentando convencer al rey francés a través de los miembros de su Consejo real. Ante esta situación, vuelve a aparecer el Maquiavelo resolutivo al indicar que Florencia no puede quedarse en una indeterminación neutral, sino que ha de actuar resueltamente: o la paz, o, en caso de guerra, alinearse junto al rey. Finalmente logra convencer al rey de que no es prudente que Florencia saque sus tropas, pues de este modo podrían ser un freno mucho más eficaz ante Julio II.

En este caso, Maquiavelo había logrado un triunfo parcial, dada la complejidad de la situación. Sin embargo, esto no hizo sino precipitar la caída de Florencia cuando la «Liga Santa» organizada por el papa logró derrotar a Francia en 1512 entrando poco después en Florencia para deponer al *confaloniere* Soderini y restablecer a los Médicis.

Si nos centramos en los textos que Maquiavelo produjo a partir de este contexto, podemos comenzar con una pequeña reflexión, titulada «Sobre el carácter

---

[49] MAQUIAVELO, *El Príncipe*, capítulo V.

de los franceses»[50], escrita entre 1500 y 1503, donde —quizá desquitándose— alude a rasgos que él consideraba propios del pueblo francés, predominando lo peyorativo, y combinados con ciertas notas ambivalentes, tales como su humildad en la desgracia e insolencia en la dicha, frivolidad, presunción, tacañería, etc. Igualmente, alude a comportamientos políticos concretos, que pudo experimentar *in situ* ante la corte del rey, como cuando afirma que:

> El vencedor es recibido al instante y a menudo por el rey. El vencido, raras veces; por ello, el que quiera realizar una empresa debe considerar antes si va a tener éxito o no, más que si al rey le gustaría o le desagradaría. Esta cuestión que el duque Valentino conocía, fue la que le hizo avanzar hasta Florencia con su ejército.

Por otro lado, cabe resaltar el documento titulado «Retrato de los asuntos de Francia», probablemente escrito a partir de su tercera legación en 1510 y complementado con posterioridad. En este texto analiza los motivos de la especial fuerza, riqueza y poder que había alcanzado la corona francesa, entre los cuales destaca: situaciones coyunturales derivadas de sucesiones hereditarias y reforzadas por la primogenitura; la mayor cohesión interna de sus nobles y señores, o la asimilación a Francia de estratégicos enemigos que otrora asilaban cualquier ataque externo (como Bretaña, Guyena o Borgoña). Asimismo, en los aspectos negativos, critica la falta de formación y experiencia de su infantería, así como la inconstancia y falta de resistencia en el ataque. Por otro lado, la abundancia generalizada de víveres y productos dificulta el comercio y la capacidad monetaria de su pueblo, que es de costumbres humildes en el vivir y respetuoso de su rey. Aprovecha igualmente para criticar las posesiones de los prelados y su intervención en los asuntos de gobierno, mientras que *a sensu contrario* la corona apenas puede intervenir en el nombramiento de obispos debido a una pragmática pontificia. En cuanto a las relaciones exteriores de Francia, las clasifica según los países a los que temen y a los que no temen. Entre los primeros, destaca el temor que han heredado infundadamente ante el antiguo enemigo inglés; el considerable temor hacia los suizos tampoco lo considera muy justificado ya que éstos no poseen un ejército sólido, limitándose sus acciones a la pillería o a los ataques campales cercanos. Entre los pueblos a los que no temen los franceses, destaca a los españoles, italianos y otros pueblos del sur, por las dificultades geográficas que éstos tienen para atacarlos; tampoco temen a los flamencos, al necesitar éstos del comercio con Francia. En cuanto al gobierno interior, describe pormenorizadamente los procedimientos recaudatorios y fiscales de la corona, desde los tributos directos del rey hasta los que efectúan tesoreros, generales y recaudadores; señalando asimismo la retribución asignada a la casa real, ejército y diversos cargos de la Corte —cuyas funciones se detiene a explicar—.

Un tercer texto es igualmente significativo del análisis político de Maquiavelo respecto a Francia: «Discursus de pace inter imperatorem et regem» (1501). Pero este texto ya nos introduce en la relación con el Emperador alemán Maximiliano I de Habsburgo, como habrá ocasión de comprobar a continuación.

---

[50] «De natura gallorum», que se conserva en la Biblioteca Nacional de Florencia y que fue publicado por primera vez en 1782, especialmente volcado en la relaciones con Italia.

4. ALEMANIA

A) *Análisis político de Alemania desde la Corte imperial: ¿un Antipríncipe?*

El «Discurso sobre la paz entre el emperador y el rey» (1501), anterior a sus legaciones en Alemania, nos sirve, efectivamente, para contextualizar el análisis político maquiaveliano sobre la situación alemana y su relación internacional con la otra gran potencia francesa. Se trata de un texto que no se limita a iluminar los asuntos de política exterior de un país concreto, pues su análisis está enfocado desde lo que hoy denominaríamos «Relaciones Internacionales». Este discurso, encargado por la Cancillería y que nos ha llegado solamente en su segunda parte, está dedicado a sopesar las diferentes perspectivas que se plantearían ante una eventual guerra entre Alemania y Francia. Maquiavelo —que toma como referente de su discurso a un alto dignatario de la corte francesa juzgando desde la posición del Emperador alemán—, comienza describiendo los beneficios para Alemania derivados de una paz con Francia, partiendo de sus intereses políticos y hereditarios en España —el emperador Maximiliano era padre de Felipe el Hermoso y abuelo del futuro emperador Carlos V—, lo cual requiere no tener una enorme barrera enemiga en medio; y de intereses económicos, como las fuertes sumas de dinero que recibiría por el Milanesado y el Friuli. Por otro lado, recoge indirectamente Maquiavelo la consideración de la desunión interna de los señores de Alemania y del Imperio, su escasa liquidez económica, así como la debilidad del Emperador. Por el lado francés, existe una situación de cohesión interna entre sus señores, manteniéndose alta la reputación del rey, así como los ingresos de sus arcas. Por tanto, se concluye —«al 80 por 100»— que el emperador no sólo ha de pensar en lo que ganaría dificultosamente ante una dudosa victoria sobre Francia sino en las fáciles ventajas que le abren el acuerdo de una paz segura con ella.

Junto a este documento, Maquiavelo escribió otros opúsculos dedicados a analizar la situación alemana, entre los cuales se encuentran: «Informe sobre los asuntos de Alemania realizado el día 17 de junio de 1508», «Discurso sobre los asuntos de Alemania y sobre el emperador» (1509) y «Retrato de los asuntos de Alemania» (1512). En realidad, se trata de tres documentos muy interrelacionados puesto que el tercero es una especie de resumen literario del primero, mientras que el segundo es un breve añadido al Informe.

El punto de referencia de estos análisis es, por tanto, la primera legación alemana de Maquiavelo, acaecida durante la primera mitad de 1508. En esta ocasión, Maquiavelo sale hacia la Corte alemana en diciembre de 1507 como un refuerzo experimentado para el joven Francisco Vettori, que estaba allí desde junio de 1507[51]. Dicha legación diplomática estaba motivada por el rumor de que el Emperador Maximiliano se lanzara a invadir parte de Italia para expulsar de Lombardía a los franceses. Fruto de esta legación escribe justo al día después de su regre-

[51] Francisco Vettori, posteriormente embajador florentino en Roma, quien prestará apoyo a Maquiavelo, cayó en desgracia tras la restauración de los Médicis. Su correspondencia con Maquiavelo es crucial para conocer su etapa de confinamiento.

so, el 17 de junio de 1508, el «Informe sobre la situación de Alemania». Este texto y los otros dos que lo acompañan contienen tanto una descripción del carácter del emperador Maximiliano, como un análisis de la organización social, militar y política de Alemania. La combinación de ambos factores, príncipe y principado, que para Maquiavelo es crucial, le permite exponer la situación exterior de Alemania, principalmente en su intento infructuoso de lograr el apoyo veneciano en su avance por Italia frente a Francia y ante la pretensión de ser coronado por el papa. El cuadro que nos describe Maquiavelo es enormemente ambivalente. Por un lado, nos refiere a un emperador que tiene «infinitas virtudes», entre otras la de ser un perfecto capitán, justo en el gobierno y accesible en las audiencias. Sin embargo, su rasgo fundamental parece ser la debilidad e indecisión —defectos muy graves para el florentino—, unidos a una peligrosa credulidad y un espíritu bondadoso rayanos en la candidez. Además, añade en el Discurso de 1509 que es dilapidador y voluble en sus decisiones. Para Maquiavelo no cabe duda de que la naturaleza de los defectos de este príncipe emperador supera con creces aquellas virtudes. En cuanto a los rasgos y organización interna de Alemania, su juicio es bastante favorable. En su «Retrato de los asuntos de Alemania», comienza señalando que: «Nadie puede dudar de la potencia de Alemania, puesto que abunda en hombres, riqueza y armas.» Asimismo, señala la excelente organización militar de las ciudades alemanas, combinado con su abundante y eficaz aprovisionamiento de armas. La acusada frugalidad del pueblo alemán también redunda en la riqueza de sus ciudades. Por otro lado, se trata de un pueblo que ama enormemente la libertad, mucho más que el poder y la expansión militar de su emperador, que en nada les redunda. Además, los príncipes alemanes tienen una relación precaria con el emperador y con las propias ciudades libres y con un alto grado de autogobierno —«cada una de ellas es su propio jefe»—.

Con esta combinación de debilidad en el príncipe y fortaleza, riqueza y poder en el gobierno interno de sus ciudades, no era de extrañar que este gran emperador tuviera graves problemas para lograr su objetivos y expandir su poder. Podríamos decir que en cierto sentido constituye el contrapunto de César Borgia, y que por tanto se convierte en una especie de modelo inverso de la *virtù* que para Maquiavelo requiere el «príncipe nuevo».

5. Florencia medicea

A) *Post res perditas*

Como ya se ha visto, la vida de Maquiavelo está partida en dos por una fecha crucial: 1512. De hecho, el propio Maquiavelo denomina esta etapa posterior: *«post res perditas».* En este año cae la república florentina y con el cambio de régimen Maquiavelo cae en desventura: destitución de todos sus cargos, exilio e incluso encarcelación y tortura.

Ciertamente, el 7 de noviembre de 1512 Maquiavelo pierde todo su estatus como canciller y diplomático y días después es apartado de la capital florentina,

refugiándose en una propiedad familiar en la aldea florentina de Sant'Andrea in Percussina[52]. Por si fuera poco, en febrero de 1513 se descubre una conspiración contra los Médicis y aparece implicado el nombre de Maquiavelo en una lista que habían confeccionado los conspiradores. Esto le supone a Maquiavelo la encarcelación y tortura, con grave peligro de su vida. Pero, en este caso, la fortuna sí que le sonrió pues el nombramiento como papa León X un mes después del cardenal de Florencia, Giovanni de Médicis, estableció una amnistía que permitió su liberación y traslado definitivo a la aldea, junto con su familia. Maquiavelo nunca abandonó el propósito de regresar a la vida pública florentina, para lo cual intentó repetidamente ponerse al servicio de los Médicis, apelando a la infructuosa mediación de su viejo compañero Francesco Vettori, que era embajador de Florencia en Roma.

Por otro lado, fue precisamente la situación de ostracismo la que permitió a Maquiavelo escribir sus obras más importantes: *El Príncipe*, los *Discorsi*, la *Historia de Florencia* o *Del arte de la guerra*, así como sus composiciones literarias[53]. Lógicamente, su apartamiento de la gestión pública hizo que el análisis político directo se redujera ostensiblemente durante esta etapa, pero le dio la oportunidad de pasar de los pequeños escritos e informes a los amplios tratados que le hicieron célebre. Por tanto, el grueso del análisis político maquiaveliano está ya planteado previamente a la elaboración de sus grandes obras, en las que, como ya se ha indicado, más bien sistematiza sus análisis previos a la etapa *post res perditas*, pasándolos por el tamiz de sus lecturas clásicas, fundamentalmente las dedicadas, por Tito Livio, a la historia de la Roma republicana —«la única Roma amada por él», como afirmara su célebre biógrafo Ridolfi—.

B) *La caída del régimen republicano y la etapa de ostracismo*

Pero veamos el planteamiento maquiaveliano ante el hundimiento del régimen republicano en manos de los Médicis. Un momento previo, y una especie de preludio, medio augurado por Maquiavelo, es la caída de la República de Venecia en 1509 ante Julio II y su proyecto de la Liga de Cambray (1508). Este contexto explica una breve composición en verso, dedicada a Luigi Guicciardini —hermano del célebre historiador—, titulada «Capitolo dell'Ambizione». En ella plantea cómo la pasión humana de la ambición tiene una fuerte relación con el movimiento de las cosas políticas y, por tanto, guarda estrecha relación con la fortuna, para bien o para mal, como volverá a advertir en los *Discorsi*. Lo único que puede contener esa pasión y darle un cauce institucional que limite sus efectos perniciosos y canalice sus virtualidades es el Estado, o más bien el orden estatal. No olvidemos que Maquiavelo es uno de los primeros autores en hablar propiamente del «Estado» (*Stato*). En este sentido, el poema contrapone la am-

[52] Esta localidad se encontraba a 15 kilómetros de Florencia, cerca de San Casciano.

[53] Además de diversas composiciones en verso, Maquiavelo escribió varias piezas teatrales propias del estilo renacentista, como *La Mandrágora* (1518) o *Clizia* (1524), cuyas representaciones en Florencia y Venecia hacia 1525 alcanzaron notable éxito.

bición bien organizada de Francia frente a la ambición desorganizadora de Italia, la cual amenaza con desolar también las tierras florentinas de la Toscana:

> Veo cómo Ambición, con la escuela
> que al principio del mundo el cielo dio,
> sobre los montes de Toscana vuela
> y sembrado ha ya tantas favilas
> entre estas gentes tan de envidia llenas
> que incendiará sus tierras y villas
> si gracia o mejor orden no las quita[54].

Esta Liga de Cambray fue a su vez el antecedente de la Liga Santa con la que Julio II reunió a España, Inglaterra, Venecia y Suiza para expulsar a los franceses de Italia. Ante esta situación, la república florentina y su *confaloniere* Piero Soderini deciden mantener su alianza con Francia, por lo que la caída de Francia en 1512 precipita la del régimen republicano de Florencia[55]. De este modo, el 16 de septiembre de 1512, los Médicis vuelven al gobierno de Florencia estableciendo un gobierno que estará a medio camino entre el aristocrático de los *optimates* —que apoyaron la entrada de la Liga Santa y la reposición medicea— y de diversas instituciones del republicano popular derrocado[56]. De hecho, Maquiavelo aprovechará esa situación intermedia para ponerse a disposición de los Médicis, como consejero experimentado, advirtiéndoles de la necesidad de establecer una especie de *principado civil* que, sin caer en los gobiernos intermedios, logre contener a los *optimates*, evitando así una deriva aristocrática del nuevo régimen[57]. Esto es precisamente lo que justifica el escrito poco anterior a su destitución, titulado «Notate bene questo scripto», dirigido a los partidarios de los Médicis[58].

A partir de aquí la fuente más valiosa de conocimiento sobre la vida y pensamiento de Maquiavelo es su jugosa correspondencia, nada más salir de prisión e iniciarse su exilio aldeano, con su amigo Francesco Vettori, embajador ante Roma[59]. Éste intenta en varias misivas que Maquiavelo retome sus análi-

---

[54] G. Inglese, *N. Machiavelli. Capitoli*, Bulzoni, Roma, 1981. Traducido al español en Nicolás Maquiavelo, *Antología*, Península, Barcelona, 2009, pp. 300-305.

[55] Hacia fecha posterior a la caída de la República pero anterior a su destitución de noviembre de 1512, existe una carta dirigida a una dama amiga de los Médicis en la que Maquiavelo narra con llamativa frialdad diversos hechos de la caída del régimen republicano que tuvieron que afectarle muy duramente, como fue la brutal invasión española de la zona florentina del Prato, la huida de la milicia florentina, la salida del *confaloniere* a Siena tras una torpe negociación y la reintegración de los Médicis a la situación previa a la República (Maquiavelo, *Antología*, ed. cit., pp. 308-314).

[56] El nuevo *confaloniere* fue Juan Batista Ridolfi, amigo y pariente de los Médicis.

[57] Éste es precisamente el contexto de partida y la finalidad de *El Príncipe*. Sobre el principado civil en Maquiavelo, véase el cap. IX de *El Príncipe* y el cap. 3.2 de los *Discorsi*.

[58] Traducido como «Tomad buena nota de este escrito. A los Palleschi», en Maquiavelo, *Escritos políticos breves*, ed. cit., pp. 139 ss. La referencia a los Palleschi no forma parte del título original, es de 1868.

[59] Para esta correspondencia, véanse Giorgio Inglese (ed.), *N. Machiavelli: Lettere a Francesco Vettori e a Francesco Guicciardini*, Rizzoli, Milán, 1989; A Moreti, *Corrispondeza di N.M. con F.V dal 1513 al 1515*, Le Monnier, Florencia, 1948.

sis políticos —quizá para evadirlo de su situación y zafarse de sus requerimientos de mediación—, y aunque nuestro autor se hace de rogar, afirmando, no sin cierta teatralidad, haber «hecho promesa de no pensar jamás en las cosas del Estado, ni razonar sobre ellas»[60], enseguida se lanza a responder a las incitaciones de su amigo en esta y otras diversas misivas que se intercambian fundamentalmente a lo largo del año 1513, hasta llegar a la famosa carta del 10 de diciembre, en la que nos narra su vida cotidiana en la aldea, dando cuenta de que ha redactado *El Príncipe*[61]. Es memorable el pasaje en que tras describir su jornada diurna en el negocio de leña, la caza de tordos, o las partidas en la hostería con el carnicero y el panadero de la villa, nos narra la transfiguración literaria que experimenta cada anochecer y que desemboca en su obra más conocida:

> Llegada la noche, me vuelvo a casa y entro en mi escritorio; en el umbral me quito la ropa de cada día, llena de barro y de lodo, y me pongo paños reales y curiales. Vestido decentemente entro en las antiguas cortes de los antiguos hombres, donde —recibido por ellos amistosamente— me nutro con aquel alimento que *solum* es mío y para el cual nací: no me avergüenzo de hablar con ellos y de preguntarles por la razón de sus acciones, y ellos con su humanidad me responden; durante cuatro horas no siento pesar alguno, me olvido de toda preocupación, no temo a la pobreza, no me da miedo la muerte· me transfiero enteramente a ellos. Y como Dante dice que no hay ciencia si no se retiene lo que se ha aprendido, yo he tomado nota de aquello de lo que en mi conversación con ellos he hecho capital y he redactado un opúsculo *De principatibus* [...][62].

Es muy importante notar también en dicha carta la finalidad «política» que le da a la obra: poder retornar a la vida pública haciendo ver a los Médicis su amplia experiencia política. Algo que no consigue pues ésta apenas despierta interés en Lorenzo de Médicis, destinatario de su dedicatoria[63], como se lamenta desesperanzadamente en otra carta del 10 de junio de 1514: «Quedaréme así, pues, entre mis piojos, sin encontrar hombre que recuerde mi servicio, ni crea que yo pueda servir algo»[64].

Pero junto a lo autobiográfico, el contenido analítico-político de esta correspondencia con Vettori es variado: desde los motivos y repercusión internacional de la relación franco-española, a una preocupación recurrente del análisis maquiaveliano: las dificultades para lograr una paz unificada en Italia. El pensamiento en ebullición que se transluce y cataliza en estas cartas rebosará dando

---

[60] MAQUIAVELO, Carta a Francesco Vettori, 29 de abril de 1513, en *Antología*, ed. cit., p. 343.

[61] De hecho, en una carta poco anterior había afirmado Maquiavelo sobre los análisis racionales de las cosas políticas: «Sin embargo, si yo pudiera hablaros, no podría evitar llenaros la cabeza de construcciones, porque la fortuna ha hecho que, al no saber razonar ni sobre el arte de la seda, ni sobre el arte de la lana, ni de ganancias ni de pérdidas, me resulta natural razonar sobre el Estado y me veo forzado o a hacer voto de silencio o a razonar sobre él» (Carta de MAQUIAVELO a F. Vettori, 9 de abril de 1513, en MAQUIAVELO, *Antología*, ed. cit., p. 333).

[62] MAQUIAVELO, Carta de 10 de diciembre a F. Vettori, en *Antología*, ed. cit., p. 398.

[63] Se trata de Lorenzo de Médicis el Joven, Duque de Urbino, sobrino de León X y jefe mediceo de Florencia. Aunque en un primer momento pensó dedicarla a Julián de Médicis.

[64] Citado por M. VIROLI, *op. cit.*, p. 149.

lugar a sus dos obras más importantes, gestadas en paralelo: *El Príncipe* (1513) y los *Discorsi* (1512-1517) —como ha señalado Chabod—.

De este modo, mientras sigue luchando por volver a la vida pública, Maquiavelo sigue consagrándose con ahínco a la escritura de varias de sus obras más relevantes, tanto por iniciativa propia ante el ocio forzado del exilio —así surge *Del arte de la guerra* (1521)— como por encargo, fundamentalmente del papa León X y del cardenal de Florencia, Julio de Médicis —así surge la *Historia de Florencia* (1520-1525) y sus informes sobre la reordenación política y defensiva del Estado florentino—. Éstos serán los dos grandes temas de análisis político maquiaveliano durante su última etapa: la milicia y la guerra, y la teorización histórica y normativa sobre Florencia.

C) *«Niccolò Machiavelli istorico, comico e tragico»*

Pero su segunda oportunidad política no llegaba[65]. No le cabe más remedio que seguir escribiendo, volcándose en ello incluso en su sentido más puramente literario; así concibe su poema *El asno de oro* (1517), o la comedia *La Mandrágora* (1518), mientras iba concluyendo los *Discorsi.* Todo ello animado por su participación en las tertulias filorrepublicanas y antimediceas de los *Orti Oricellari*, a cuyos malhadados amigos de tertulia dedicaría dos años después *Del arte de la guerra.*

Sin embargo, en mayo de 1519 se va a producir un cambio político que le va a favorecer en sus propósitos: el fallecimiento de Lorenzo de Médicis y su sucesión en el gobierno florentino del cardenal de Florencia, Julio de Médicis. El papa León X, patriarca de los Médicis, y su primo, el cardenal Julio, habían mostrado buena disposición hacia él al encomendarle un informe sobre cómo realizar esta transición política, del que deriva su «Discurso sobre los asuntos de Florencia después de la muerte de Lorenzo de Médicis el Joven» (1520)[66]. Aunque tampoco en esta ocasión serían acogidas sus reflexiones.

No obstante, mientras se le asignan responsabilidades mayores, el cardenal le encomienda mediar en un conflicto entre mercaderes en la ciudad de Luca. Dada su experiencia diplomática ante nobles, reyes y papas, el asunto no dejaría de resultarle grotesco[67]. Sin embargo, aprovecha la ocasión para recoger sus análisis

[65] De hecho fracasa nuevamente cuando a finales de 1514 Paolo Vettori —hermano de Francesco— le hace partícipe de un plan para ofrecer a Julián de Médicis un amplio Estado, lo cual podría colocarle nuevamente en un puesto público relevante. El plan fracasa por motivos de política internacional, pero parece que tampoco tenía muchas posibilidades personales en caso contrario.

[66] En este discurso rechaza la posibilidad de instaurar un principado, o un gobierno semejante al de Cosme de Médicis, y plantea la necesidad de recuperar el modelo republicano, donde se reabra el Consejo Grande, se establezcan diversas comisiones cívicas donde los distintos tipos de ciudadano tengan cabida y participación (en MAQUIAVELO, *Escritos políticos breves*, ed. cit., pp. 142-160).

[67] Por no hablar de la «misión» posterior, de 1521, en la que se le encarga mediar en un asunto de jurisdicción entre frailes franciscanos en Carpi, ante lo cual, dado su espíritu irreverente y bur-

políticos en un escrito: «Sumario de los asuntos de la ciudad de Luca» (1520), donde describe con enorme precisión las instituciones del gobierno de la ciudad, incidiendo sobre sus aspectos positivos y negativos y comparándolo con los gobiernos de la antigua Roma y de la República de Venecia. Con ello volvía a su antiguo método de estudiar y analizar las realidades políticas que caían bajo su experiencia directa. Pero, no contento con ello, se dedica a componer una biografía política —o más bien una «proto-novela histórica», por su considerable adorno imaginativo— sobre un antiguo condotiero de Luca, se trata de la *Vida de Castruccio Castracanni* (1520). Parece que, más allá de su adecuación histórica, con esta obra ganó cierto reconocimiento y precipitó su designación por parte de Julio de Médici como historiador del *Studio* de Florencia y, por fin, el encargo de realizar las *Istorie fiorentine*[68]. Se trata de una obra que en realidad no cae estrictamente bajo su habitual método de análisis político directo puesto que comienza en la época antigua y concluye en 1492, con la muerte de Lorenzo el Magnífico[69]. Además, con ella Maquiavelo no pretendía buscar grandes originalidades, puesto que había de circunscribirse al modelo establecido de *historia retórica* o *historia humanista*[70]. Por otro lado, aunque Julio de Médicis le dio libertad para juzgar lo que tocara a su familia sin adulación, tampoco era de prever que despotricara contra los excesos despóticos de ciertos Médicis, o que les contrapusiera sus preferencias por el modelo republicano.

En 1521 muere León X y al cardenal Julio se vuelve a plantear el problema sucesorio de los Médicis, ante lo cual pide consejo a Maquiavelo, entre otros, y éste retoma su primer informe convirtiéndolo en todo un programa de reforma republicana para Florencia, titulado «Minuta de disposiciones para la reforma del Estado de Florencia. Año de 1522». Cuando parecía que el cardenal estaba de acuerdo en publicarlo, todo queda paralizado al descubrirse una conjura para matarle el día del *Corpus Christi*, perpetrada precisamente por los tertulianos de los *Orti Oricellari*. Pese al peligro de verse salpicado en todo ello, Maquiavelo salió indemne, aunque varios de sus antiguos amigos fueron decapitados y algunos lograron huir.

Por estos años, especial interés tiene el memorial que redactó para el embajador florentino ante España, titulado «Memoriale a Raffaello Girolami quando ai 23 d'ottobre partè per la Spagna all'Imperatore» (1522). En este breve escri-

---

lón, opta por montar, junto a su amigo Francesco Guicciardini, una especie de comedia de engaño a partir de todo aquello. Vid. M. VIROLI, *op cit.*, pp. 191 ss.

[68] Otro precedente de ellas, bastante anterior, lo encontramos en su composición poética «Decennale primo» (1504) (en MAQUIAVELO, *Antología*, ed. cit., pp. 202-220).

[69] En un primer momento, según reconoce en el proemio, había decidido partir de 1434 y remitir a las historias florentinas de Leonardo Bruni y de Poogio Bracciolini, pero como éstos pasaban por alto diversos aspectos civiles que él considera importantes, se decide a remontarse hasta los orígenes de la ciudad, una vez caído el Imperio romano. Véase el proemio en MAQUIAVELO, *Historia de Florencia*, Tecnos, Madrid, 2009, pp. 23-26.

[70] Básicamente, consistía en exponer los hechos ya conocidos pero con un estilo elevado y centrándose en los aspectos memorables con una utilidad ejemplarizante y patriótica —sin soslayar por ello los ejemplos negativos—. Para un análisis sobre esta historiografía, véase F. GILBERT, *Machivelli and Guicciardini*, Princeton University Press, Princeton, 1965, pp. 203-226.

to, Maquiavelo intenta condensar toda su sabiduría como diplomático, intercalando algunas de sus propias experiencias como embajador.

En 1523 ocurría otro suceso histórico de una relevancia vital para Maquiavelo: Julio de Médicis había sido elevado al solio pontificio tras la sustitución de León X por el efímero pontificado de Adriano VI (1522-1523). Esto significaba que Maquiavelo trabajaría directamente para el papa Clemente VII, lo cual contrasta con su principal actividad durante el año siguiente: los devaneos amorosos con una cantante de vida alegre, llamada Bárbara, en quien se inspira para componer su comedia *Clizia* (1525), y con otra llamada Maliscotta, que conoce en 1525, en misión ante Guicciardini en Faenza. Maquiavelo, pese a estar casado y con hijos, era muy dado a este tipo de aventuras, que siempre había expuesto a sus amigos sin ningún pudor.

Más allá de estas peripecias poco edificantes, Maquiavelo concluye su *Historia de Florencia* en mayo de 1525 y marcha a Roma para presentársela al papa, pese a la enorme preocupación reinante por la derrota en Pavía del rey de Francia, Francisco I, ante las tropas del emperador español Carlos V. Además de su dieta anual por la obra, el papa le recompensó con ciento veinte ducados de oro, coyuntura que Maquiavelo aprovechó para sugerirle que, ante la amenaza imperial española, le hiciera frente armando a la población de la Romaña. Esta idea fue bien recibida por el papa e, incluso, le mandó en misión urgente a contrastarla con el juicio de F. Guicciardini, cuya resolución fue contraria, deteniéndose la iniciativa. La ruptura del Tratado de Madrid por parte del rey de Francia hacía más sólida la amenaza de guerra del emperador, involucrando a los estados italianos tras la firma de la Liga Santa de Cognac. Tampoco la sugerencia maquiaveliana de armar a Juan de las Bandas Negras es aceptada por el papa. Pero sí le escuchó ante la necesidad de fortificar Florencia frente a un inminente ataque, como defendía en su «Informe sobre una visita para fortificar Florencia» (1526). Posteriormente, convence al pontífice y a Guicciardini sobre la necesidad de crear una magistratura a tal efecto: los *Procuradores de las Murallas*[71], siendo nombrado Maquiavelo canciller de la misma. Con ello recuperaba en cierto sentido algo de lo que fue. A partir de aquí, y enviado por la Magistratura florentina de los Ocho, se afanó junto a F. Guicciardini en la idea de que las fuerzas florentinas habían de hacer frente a las debilitadas tropas imperiales «sin tener ni un solo pelo que piense ya en la paz». Finalmente, las tropas imperiales perciben la sólida resistencia que aquéllas pueden ejercer y deciden retirarse avanzando hacia aquel lamentable episodio que se conoció como el «saco de Roma», en 1527. Clemente VII, tras aceptar las condiciones de Carlos V, logra refugiarse en Orvieto, lo cual precipita que quien gobernaba Florencia en su nombre, el cardenal de Cortona, abandone la ciudad, instaurándose de nuevo la República florentina[72]. El nue-

---

[71] MAQUIAVELO, «Disposiciones para la institución de la Magistratura de los Cinco Curadores de las murallas de la ciudad de Florencia», en *Escritos políticos breves*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 178-180.

[72] No obstante, el régimen republicano sólo duraría tres años, pues en 1530 se restituye el gobierno de los Médicis.

vo *confaloniere*, Nicolás Capponi, restablece, asimismo, el Consejo Mayor, como tanto había anhelado nuestro autor. Maquiavelo regresa, por tanto, a la República de Florencia, mas, para su contrariedad, no solamente se le niega el ansiado cargo perdido de Secretario, sino que se le desprecia como colaborador de los Médicis y de Clemente VII. Es el destino tragicómico de un autor que no escribió ninguna tragedia y que, sin embargo, firmaba una de sus cartas: «*Niccolò Machiavelli istorico, comico e tragico*». Un mes después, el 21 de junio de 1527, moría tras haber hecho confesión ante un tal fray Matteo. Su último opúsculo, que escribió poco antes de morir, se tituló *Exhortación a la penitencia.*

9. LUTERO: EN LA IGLESIA DEL PALACIO DE WITTEMBERG

AQUILINO CAYUELA
Universidad CEU Cardenal Herrera

SUMARIO: I. Introducción: la viña del Señor. –II. Autor y contextó: la ruptura de la «Cristiandad».—III. Análisis de textos: autoridad, cristianismo y nación alemana en Martín Lutero.—1. Derribar las murallas de Jericó.—2. «Sométase todo individuo a la autoridad».—A) «No tengáis miedo de los que matan el cuerpo pero no pueden matar el alma».—B) «El príncipe cristiano».

I. INTRODUCCIÓN: LA VIÑA DEL SEÑOR

En la iglesia del palacio de Wittemberg, donde yacen Lutero y Melanchthon, llama la atención, al final del templo, en la sacristía, una pintura alegórica que representa la viña del Señor: a una parte, a la izquierda de la vista del espectador, el Papa y su séquito salen al encuentro del Emperador, abandonando el huerto a merced de sus huestes —clérigos, frailes, obispos y cardenales— destructivas: unos ciegan el pozo, otros incendian, más allá asolan y arrasan los plantíos, otros derriban las cercas.

Divididos por un surco, en el otro lado, los protestantes contribuyen a recuperar y embellecer el huerto de Dios; en su centro Lutero rastrilla y prepara la tierra, otros reformadores sacan agua del pozo y riegan, trabajan todos con esmero, fertilizando las viñas, y las plantas crecen y se renuevan frente a la desolación creciente del campo papista. Fuera de la cerca, en primer plano, nobles familias reformadas orantes y piadosas: los príncipes.

II. AUTOR Y CONTEXTO: LA RUPTURA DE LA «CRISTIANDAD»[1]

El pensamiento teológico-político de Lutero (1483-1546) supone la culminación de todo un proceso que, por un lado, destruye para siempre la unidad de

[1] Para el presente estudio se han tenido en consideración los siguientes obras: Q. SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol. 2, Fondo de Cultura Económica, México, 1986; J. L. LÓPEZ ARANGUREN, *El protestantismo y la moral*, Península, Barcelona, 1995; J. L. ABELLÁN, «Estudio preliminar» a Lutero, *Escritos políticos*, Tecnos, Madrid, 1990; M. WALZER, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Katz, Buenos Aires,

cultura y religión en Europa y, por otro, acelera definitivamente la consolidación del poder de reyes y príncipes —poder temporal— frente a la potestad de la Iglesia; poniendo, además, punto final a un largo decurso que desde el siglo XV fundamentaba la necesidad de una reforma eclesiástica pero que, en este caso, desafía directamente la autoridad de la Iglesia y del Papado, cuestionando seriamente su materialidad y su mediación.

Lutero anticipa teológicamente el «giro subjetivista» del período moderno[2]. En el plano sagrado, lo objetivo y lo material quedan desvalorizados en favor de lo «profano», donde la fe particular e individual (subjetiva), la vida cotidiana y privada, la comunidad local y nacional alcanzan a ser ahora los lugares privilegiados de encuentro con la Gracia Divina. No serán ya los espacios sagrados de los templos y las grandes catedrales; ni los ritos y sacramentos que los clérigos dispensan; tampoco el orden jerárquico y la institución; en definitiva, niega la Iglesia visible como depositaria privilegiada del hecho cristiano. Muy por el contrario, es esta Iglesia visible y objetiva quien ha descarriado gravemente sus caminos y por ello, desde Lutero en adelante, será común denominador de todos los reformadores protestantes la negación de «la mediación de la Iglesia» (romana) a la que anatematiza.

La Iglesia en su papel mediador, a través de los sacramentos y de sus ministros, ya no propicia la comunión de Dios con el género humano, no media por tanto entre la «potestad divina» y la «potestad temporal y humana». Lutero abomina toda mediación eclesial e impregnado de voluntarismo ockamista, libera al «ser cristiano» de este aprisionamiento prepotente, por parte de la Iglesia, de erigirse en soberana depositaria de la voluntad de Dios. No ha de haber ya lugares, momentos o acciones especiales en los que la presencia de Dios se intensifique. Es más bien el ser humano sobrecogido, debatiéndose entre el temor y la gratitud, quien desde su sola y desnuda fe se predispone interiormente al encuentro con Dios. Negando la mediación, niega la jerarquía eclesial y cualquier estatus especial de vida como forma privilegiada de lo sagrado, anula, en definitiva, la diferencia entre sagrado y profano y este pensamiento lo encarna al abandonar su vida de fraile y casarse con una monja exclaustrada. La plenitud de la existencia cristiana la reubica en la vida corriente[3].

2008; Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996. Por último, el artículo de M. GARCÍA ALONSO, «Poder, Derecho y Secularización. Un apunte sobre Lutero», *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), n.º 129, Madrid, julio-septiembre (2005), pp. 281-301. Aun con esta consideración, a dichos tratamientos, el presente capítulo sigue un estudio original y presenta una exégesis de las fuentes centrada en detallar el análisis político del autor.

[2] Digo «anticipa» y no «inaugura» porque Lutero «en su intensa angustia y zozobra antes de alcanzar el momento liberador de la intuición de la salvación a través de la fe» (la «sola fe»), no alcanza a representar una crisis de significado en el sentido propiamente moderno del término. Lutero aún se mueve en categorías medievales donde el significado-sentido de la vida es plenamente indiscutible. A pesar de un giro subjetivista a lo particular e individual, donde acusa su formación ockamista, se ve acuciado hasta la angustia por un temor a la condenación y privación salvífica, que se encuadra en un espacio plenamente pre-moderno. Ver E. ERIKSON, *Young Man Luther*, Norton, Nueva York, 1958. Cfr. en Ch. TAYLOR, *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 33 y 44.

[3] Ch. TAYLOR, *op. cit.*, pp. 227-249.

Otra clave fundamental para introducir el pensamiento político de Martín Lutero estriba en la nueva relación que establece entre naturaleza y gracia: para él la naturaleza humana es «naturaleza caída», sin fuerza alguna ante al mal moral aun después de la justificación, y entiende que la concupiscencia es humanamente invencible, por lo que desconfía de una *justicia interior al hombre* y busca una «justicia exterior», que se traduce en una «fe sin obras»[4]. Sí, Lutero, pero no el luteranismo posterior, se puede reducir a esta doctrina pues ya Melanchthon declara en 1535 la necesidad de las buenas obras para la salvación[5]. En este sentido, el luteranismo y su doctrina de la salvación anticipan una sociedad política de sesgo socialista, por supuesto pre-marxista, porque caen en la cuenta de que, aun viniendo la salvación por la «sola fe», es difícil realizar siempre buenas obras, fruto coherente de la fe: ¿cómo entonces facilitar las buenas obras? La reflexión del luteranismo encuentra que, a menudo, el pecado es consecuencia de necesidades; así, quien roba, por ejemplo, puede hacerlo porque le falta algo que necesita. En orden a resolver este tipo de obstáculos el luteranismo propone una comunidad donde sus miembros tengan las necesidades cubiertas, una comunidad funcional y que asista a las necesidades de todos, esto facilitaría las buenas obras y serviría para discriminar «a los lobos de las ovejas»: aquellos quienes, aun teniendo sus necesidades cubiertas, causaran malas obras y pecaran, así robaran o causaran graves desordenes o escándalos, no tendrían otra causa que la de estar predestinados a la condenación.

La posición moral de Lutero escinde «actitud religiosa» y «ética», una actitud religiosa replegada a sí misma que rechaza el valor moral ante Dios desde una clave antropológica donde lo predominante es la «naturaleza caída». Como hemos indicado, su talante «angustioso y desesperado», su formación ockamista, arreciada por la influencia de Gabriel Biel, le llevarán a un pensamiento teológico de *voluntarismo radical*, «lo que Dios quiere y por qué lo quiere es lo Justo y lo recto», de modo que quedamos sometidos al tremendo, caprichoso e irracional arbitrio de Dios. No habrá forma de esclarecer orden alguno, no se salva el hombre por adecuación a un plan y orden divino y por su consecuente comportamiento justo y ordenado; los preceptos y mandamientos son mero arbitrio divino, no se ajustan a estructura racional, sino que son «porque así lo quiere Dios». Como indica Aranguren, nos encontramos ante «el gran divorcio» entre «lo religioso» y «lo moral y político»[6].

En tercer lugar, para concluir el contexto, es adecuado clarificar algunas diferencias entre luteranismo y calvinismo que atañen a «lo político»: en el luteranismo predomina un importante giro subjetivista; lo más relevante de la doctrina de Lutero es su experiencia religiosa interior y los sentimientos privados; esto, en el

---

[4] Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La predestinación de los Santos y la Gracia*, Descleé, Buenos Aires, 1946, pp. 147-152.

[5] Cfr. A. CAYUELA,*¿Providencia o destino?*, Erasmus, Barcelona, 2008, pp. 178-179.

[6] Seguimos en este aspecto enunciado el análisis de J. L. L. ARANGUREN, *El protestantismo y la moral*, Península, Barcelona, 1995; *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Alianza, Madrid, 1980. Cfr. con E. BONETE, *Aranguren: La ética entre la religión y la política*, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 75-92.

posterior calvinismo, carece de significación y más bien se resiste «a las compulsiones religiosas de lo individual y lo particular», propagando una doctrina objetiva e impersonal y destinada a ser «pública». Lutero, por su parte, es políticamente conservador y nacionalista, vinculando su reforma estrechamente a la nación alemana; Calvino, por el contrario, es una figura internacional y «fuente inagotable de sedición y rebelión», como afinadamente resalta M. Walzer[7]. La doctrina de Lutero está impulsada principalmente por su crisis interior, como se verá en el análisis de las fuentes que tratamos, plasma bien los problemas de los hombres de su tiempo, siglo XVI, «la autoridad», «la justificación»; Lutero dramatizó las experiencias religiosas más extremas, está cargado en su exégesis de contradicciones, dilemas y ambivalencias. Calvino es, sin embargo, ambiguo, carente de emociones, teorético. Lutero es aún un medieval, un teólogo, un nominalista, un apasionado ceñido más a su carisma y a su convulsión interior que a la búsqueda de formas, estructuras e instituciones. Calvino es ya la segunda generación de protestantes y busca, en vez de derribar murallas, organizar e instituir una «nueva iglesia» y para ello articular el método y la forma de hacer la *institución* capaz de reemplazar a Roma. Calvino no especula sino que legisla y formaliza, le preocupan más la organización y el orden que la justificación. En el luteranismo la «iglesia invisible» instaura el *individualismo creyente*. En el calvinismo se devuelve la visibilidad a una «iglesia nueva» donde «las energías religiosas del creyente eran disciplinadas públicamente». Basten estas notas para diferenciar, sucintamente, los presupuestos de una y otra forma de protestantismo.

III. ANÁLISIS DE TEXTOS: AUTORIDAD, CRISTIANISMO Y NACIÓN ALEMANA EN MARTÍN LUTERO

Lutero es ante todo un teólogo cristiano, un reformista de la religión cristiana en medio de unos tiempos convulsos, y en este sentido será pronto consciente de la repercusión de su doctrina en la política de la nación alemana. Para hacer un tratamiento de su análisis político nos vamos a detener en sus dos textos reformadores centrales en su obra:

— *An den christlichen Adel der deutschen Nation von des christlichen Standes Besserung* (*A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana*)[8] es el primer gran escrito reformador de 1520, dirigido a las autoridades seculares y centrado en negar la superioridad del orden eclesiástico sobre el orden secular, proponiendo una detallada reforma sobre la base de derribar lo que denomina las «tres murallas» de los papistas.

— *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (*Sobre la autoridad secular, hasta dónde se le debe obediencia*), escrito de 1523 que

[7] Cfr. M. WALZER, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Katz, Buenos Aires, 2008, pp. 38-40.

[8] M. LUTERO, *Escritos políticos*, Tecnos, Madrid, 1990 (estudio preliminar y traducción de Joaquín Abellán), pp. 3-20.

responde a la prohibición del duque Georg de Sajonia de vender la traducción que hizo Lutero del Nuevo Testamento. Aquí Lutero delimita lo que, a su juicio, son excesos del poder secular. El escrito está dedicado a su protector el duque Johann de Sajonia electoral, a quien le presenta este tratado lleno de consejos.

Ambos textos no los únicos pero sí los más representativo del tratamiento político de Lutero, son los que nos pueden ilustrar bien su *análisis político*, considerando que ante todo son escritos que tratan de buscar justificación y límites a la autoridad inspirándose en textos bíblicos y en exégesis teológica, desplegando una curiosa hermenéutica caracterizada por:

a) Abundar en la búsqueda de afirmaciones bíblicas contradictorias, para plantear constantes dicotomías que resuelve siempre de modo ambivalente.
b) Frecuentar la descalificación directa y rotunda de la Iglesia Católica Romana, negándole el menor atisbo de autoridad.
c) Mantener una constante separación de esferas entre lo religioso y lo ético-político; lo sagrado y lo profano; la soberanía divina y el poder secular, radicalizando la autonomía de ambos polos.

Entremos mejor a analizar estos tratados:

1. Derribar las murallas de Jericó

A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana es un texto político capital, basamento de la concepción socio-política protestante y el primero de los tres grandes escritos reformadores de 1520. Su punto de partida es la advertencia seria acerca de la maldad y la perfidia de los papas y los papistas, ante la que hay que proceder con temor de Dios y sabiduría para superar su cerco, que hasta ahora ha confundido y dominado a príncipes y emperadores. Tal cerco consta de tres muros hasta ahora insalvables: el primero consiste en la superioridad del «poder espiritual» sobre el «poder secular», neutralizando cualquier ascendencia del segundo sobre el primero. La segunda muralla reside en la exclusividad del papa para interpretar las Sagradas Escrituras. La tercera muralla impide celebrar un Concilio libre y verdadero, en alusión al Concilio Lateranense V (1512-1517).

Lutero apela al conocido texto de la toma de Jericó[9], donde unas simples trompetas derribaron los altos y consistentes muros, desatando «los látigos cristianos» para castigar el pecado y desenmascarar la astucia del demonio.

Para derribar *la primera muralla* proclama que «todos los cristianos pertenecen al mismo orden y no hay entre ellos ninguna diferencia excepto la del cargo», «todos juntos tenemos un solo bautismo, una sola fe y somos cristianos

[9] Josué 6, 20.

iguales»[10], no basta, por tanto, una tonsura, ni un rito, ni un modo de vestir para hacer a alguien cristiano y menos para hacerle diferente al resto. Resta, además, autoridad a la jerarquía eclesial en lo sacramental: en caso de necesidad cualquier cristiano puede bautizar y confesar y, añade, «hace tiempo los cristianos elegían a sus obispos y sacerdotes de entre la multitud, y éstos eran posteriormente confirmado por otros obispos sin la ostentación de ahora»[11], así lo fueron San Ambrosio, San Agustín y Cipriano. Por tanto, los ahora eclesiásticos, sean papas, obispos o sacerdotes, no tienen por ello mayor dignidad que el resto, ni otra diferencia que la de administrar sacramentos y la palabra de Dios. Los clérigos son unos cristianos más y, por tanto y por supuesto, *sometidos al poder secular como cualquier otro.* De esta manera el «poder secular queda por encima del eclesiástico»; es más, el poder secular ha de ejercitarse libremente, aun sobre lo clérigos, sin atender a jerarquía: «Su función debe ejercitarse libremente, sin impedimentos, en todos los miembros de todo el cuerpo; debe castigar o actuar donde la culpa lo merezca o la necesidad lo exija, sin tomar en consideración a los papas, obispos y sacerdotes, por mucho que amenacen o excomulguen.»

La *segunda muralla* a derribar es la atribución de la Iglesia de ser única intérprete de la Sagrada Escritura, su Magisterio, su pretensión de exclusiva depositaria de la tradición cristiana: «las llaves de Pedro». Lutero propone arrebatar estas llaves a los romanistas, interpretando que no sólo fueron dadas a San Pedro sino «a toda la comunidad»[12], es decir, estas *llaves* está sólo ordenadas a perdonar y retener pecados pero no para la doctrina y el gobierno. Por esto invita a los buenos y fieles cristianos a ser libres bajo «una fe, un Evangelio, un solo sacramento», desvinculados de la autoridad de Roma; formula la «sola Fe», «sola Escritura» y «sola Gracia», vivida individual y particularmente por encima de toda autoridad: «corresponde a todo cristiano, por haber aceptado la fe, comprenderla y defenderla y condenar todos los errores».

La *tercera muralla* cae por sí misma derrumbadas las dos anteriores: el papa puede ser cuestionado como uno más y no tiene poder alguno para impedir un Concilio, ni puede hacer uso de su poder para liberarse de ser reprochado o cuestionado si llega el caso: «no debemos tomarlo en consideración ni a él ni a su poder y, si excomulga y truena, habría que despreciarlo como a un loco y, confiando en Dios, excomulgarlo y expulsarlo, a su vez, como se pueda, pues tal poder temerario *no es nada*»[13]. Lo relevante en este tercer derribo es esta última afirmación, lo que ha sido a lo largo de la Edad Media principio incuestionable de autoridad; Lutero, sin grandes argumentos, lo deja en *nada*.

---

[10] LUTERO, *Escritos políticos*, *op. cit.*, p. 9.
[11] LUTERO, *op. cit.*, p. 10.
[12] LUTERO, *op. cit.*, pp. 16-17.
[13] LUTERO, *op. cit.*, pp. 18-20.

2. «SOMÉTASE TODO INDIVIDUO A LA AUTORIDAD»

Sobre la autoridad secular, hasta dónde se le debe obediencia está fechado el día de año nuevo de 1523 y dirigido al muy noble príncipe y señor Juan, Duque de Sajonia, Duque de Turingia y Marqués de Meissen. Inicia el texto apelando a su continuidad con el anterior *A la nobleza cristiana de la nación alemana* pero anuncia que va a apuntar en otra dirección; se trata ahora de fundamentar la autoridad secular (primera parte), esclarecer sus límites (segunda parte) y dibujar los rasgos del «príncipe cristiano» (tercera y última parte). Es este documento lo más parecido al programa político de Lutero.

En su primera parte se dedica a fundamentar «el poder secular y la espada» sobre el texto de San Pablo a los Romanos (Rm 13, 1 s.): «Sométase todo individuo a la autoridad, al poder, pues no existe autoridad sin que Dios lo disponga: el poder, que existe por doquier, está establecido por Dios.» También apela a la autoridad de esta cita de la Primera Carta de Pedro (1Pe 2, 13 s.): «Acatad toda institución humana, lo mismo al rey como soberano que a los gobernadores.» Dios establece «el derecho de espada» desde el origen y la «ley del talión» predomina en el Antiguo Testamento; sin embargo, en el Nuevo, Cristo se opone con fuerza (Mt 5,44): «Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian.» Lutero mantiene la oposición y la radicalidad literal de los textos bíblicos que cita. ¿Cómo resuelve, pues, esta contradicción? Interpretando que la validez de los dos polos de la contradicción reside en que la Escritura se refiere a dos planos absolutamente diversos y recupera la «teoría agustinista» de los dos reinos. Los consejos evangélicos van dirigidos al reino de Dios, a los fieles cristianos. Los enunciados veterotestamentarios y las llamadas apostólicas a acatar el poder secular se dirigen al reino del Mundo, donde es necesario el imperio de la Ley y aun de la fuerza y la coerción para salvaguardar la justicia. Esta separación de los dos reinos se corresponde con la separación entre los cristianos —verdaderos hombre de fe—, donde es importante precisar que ya no se refiere a la Iglesia material sino a los fieles creyentes al nuevo modo luterano, y por otra parte está el mundo que bajo el pesimismo antropológico que preside el pensar de Lutero queda dibujado como una especie de visión pre-hobbesiana del Leviatán[14]. De esta forma es evidente que los no cristianos requieren de la espada y de la autoridad secular para el mantenimiento de la paz, la justicia y la prosperidad, pero no sólo ellos; también los cristianos lo necesitan «no entre sí, en sí y por sí mismos», donde si son verdaderos cristianos obraría con plena rectitud sin necesidad de derecho y espada, sino porque «un verdadero cristiano no vive en la tierra para sí mismo ni para su propio servicio, sino que vive y sirve a su prójimo». Así determina y delimita la importancia y autonomía del poder secular: «la espada es de una necesaria utilidad a todo el mundo para mantener la paz, castigar los pecados y resistir a los malos, el cristianismo se somete gustosamente al gobierno de la espada, paga los impuestos, respeta la autoridad, sirve ayuda y hace todo aquello que favorece la autoridad, a fin de que ésta se man-

[14] LUTERO, *op. cit.*, pp. 24-32.

tenga con honor y temor». Esta afirmación es capital en el análisis político de Lutero; a mi parecer —estamos a comienzo del siglo XVI (1523)—, esta declaración de intenciones sitúa con plena autonomía y potestad al poder secular sobre todo fundamento religioso; es más, desde esta declaración Lutero y sus seguidores se convierten en fieles súbditos, eso sí, desvinculando del todo religión y política: son ya esferas independientes.

Lutero va más allá y se pregunta si es legítimo en un fiel cristiano hacer «uso de la espada», cuando Cristo ha dicho clara y enérgicamente «no os resistáis al mal». Lutero mantiene la dicotomía: es cristiano no resistirse al mal y es a la par cristiano proteger al prójimo y resistir la injusticia de tal modo que es no sólo legítimo sino cristiano contribuir al sostenimiento del poder, sea como verdugo, alguacil, soldado, juez, señor o príncipe, y ambos principios se conciliarían si cuando uno repele el mal y le ofrece resistencia, y lo reprende y castiga, lo hace no por sí mismo, sino por el prójimo[15]. Si nos damos cuenta, en este análisis que justifica y compatibiliza el ejercicio del poder y de la espada con la integridad del mensaje evangélico (no resistirse al mal), Lutero está aplicando un subjetivización de la fe, escinde moral y antropológicamente lo subjetivo de lo objetivo: por una parte, *para sí mismo*, o sea, subjetivamente: uno es fiel a los principio evangélicos al no obrar con venganza, o con ira, o buscando el propio interés; por otra parte, de manera ambivalente: quien ejerce el poder hace uso de la fuerza y violenta y reprime a otro, pero lo hace *para otros*: «es preciso que alguien prenda, acuse, estrangule y mate a los malos y proteja, excuse, defienda y salve a los buenos».

A) *«No tengáis miedo de los que matan el cuerpo pero no pueden matar el alma»*

Llegamos así a la segunda parte de este amplio sermón, más bien tratado, de Lutero acerca de la autoridad. Una vez justificada y delimitada su función y autonomía, Lutero aborda la principal motivación de este escrito: ¿cuáles son los límites del poder secular? ¿Hasta dónde alcanza su brazo? Pensemos que Martín Lutero está indignado porque Georg, Señor del Ducado de Sajonia, ha prohibido la libre circulación y venta de su traducción del Nuevo Testamento. Lutero profundiza entonces en la separación de la esfera religiosa y la política; el límite que se ha de poner al poder secular es que no intervenga en lo que afecta a las almas; sólo el cuerpo y los bienes exteriores caen bajo su potestad pero no en lo espiritual, ningún poder tienen sobre las almas. Si antes había resaltado *la autonomía de la autoridad secular*, aquí agranda la distancia señalando *la autonomía de la fe*. Hace uso de la frase evangélica (Mt 10, 28): «No tengáis miedo de los que matan el cuerpo pero no pueden matar el alma», en la que centra toda la fuerza de su argumentación. Acusa nuevamente a la Iglesia romana de salirse de su esfera propia y, en vez de ocuparse de las almas, se inmiscuye en cuestiones

[15] LUTERO, *op. cit.*, pp. 34-43.

temporales «gobernando con leyes que sólo conciernen al cuerpo y a los bienes». Al mismo tiempo hay señores seculares que, en vez de gobernar externamente al país a sus gentes, se inmiscuyen en asuntos espirituales y pretenden dominar las almas. Unos y otros, al salirse de su esfera propia, se convierten, para Lutero, en tiranos a los que hay que denunciar y resistir porque: «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres»[16].

B) *«El príncipe cristiano»*

Martín Lutero se pregunta al final de este escrito: ¿cómo debe ser un príncipe cristiano? Y ofrece algunos consejos partiendo de que no ha de actuar con violencia, ni buscar su propio interés y provecho, sino obrar inspirado por amor; también aporta que ha de ser inteligente, pues de no ser así se seguirán necesariamente injusticias, y, por último, aconseja a todo príncipe que sostenga en sus manos con firmeza el derecho y la espada, prevaleciendo siempre el imperio del derecho. Desde estos presupuestos Lutero no se ve quién para dar leyes ni normas pero sí quiere hablar al corazón de los príncipes y aportarles unos pocos consejos:

1.° Debe estimar con todo su corazón a su nación y a sus súbditos y no pensar que éstos le pertenecen, sino, por el contrario, saber que es él quien les pertenece, servirles y buscar su provecho y protección. Entiende Lutero que, planteada así, la condición de príncipe es miserable pues comporta una gran servidumbre y esfuerzo; sin embargo, considera que un príncipe temporal debe vivir como cristiano[17].

2.° Un buen príncipe ha de escuchar a sus grandes señores y consejeros pero conservando siempre las riendas él mismo, no dejando todo en manos de unos solos, tampoco confiando a éstos sentimientos y pasiones, sino siempre vigilantes y no confiándose a nadie más que a Dios[18].

3.° Hay que poner cuidado en actuar rectamente con los malhechores y procurar castigar sin causar daño a los demás: más vale ser magnánimo que excederse y matar inocentes, es mejor ser cauteloso y evitar conflictos que arrastrar al país a luchas, por causa de uno solo, que únicamente causan miseria, y huérfanos, y viudas. Añade que cuando un príncipe ha buscado la justicia y la paz y el adversario la ha rechazado y ha puesto en peligro al país, entonces el príncipe con toda firmeza ha de atrever a combatir, y añade: «En semejante guerra es cristiano y obra del amor el ahorcar sin temor a los enemigos, saquearlos y quemarlos y hacer todo lo que pueda perjudicarles hasta que se les haya vencido según el curso de la guerra, con la excepción de cuidarse de pecar, de deshonrar a las mujeres y a las doncellas»[19].

---

[16] Hch. 5, 29.
[17] LUTERO, *op. cit.*, pp. 57-58.
[18] LUTERO, *op. cit.*, pp. 58-60.
[19] LUTERO, *op. cit.*, pp. 60-62.

En resumen, para Lutero un príncipe ha de obedecer primero a Dios con confianza y piedad; ha de amar a sus súbditos con servicio cristiano; atender a sus señores y consejeros con corazón libre y entendimiento independiente y, finalmente, combatir a malhechores con seriedad y mesurada severidad.

Con esta sucinta propuesta política, por contradictoria y pequeña que pueda parecer, se originó la mayor fragmentación sociopolítica y cultural en la Europa moderna, que hasta nuestros días no se ha podido superar. Lutero, más allá de su pequeñez en cuanto a programa político, será para los alemanes un nuevo comienzo, y su preocupación por una iglesia nacional, su subjetivismo, su escisión entre lo religioso y lo secular, su afirmación rotunda de la vida laica y corriente, su solipsismo teológico y, en su programa político, su propuesta de radical autonomía del poder secular, dejan una importante huella en el potentísimo depósito de la cultura alemana de los siglos XVIII y XIX, muy particularmente en el idealismo alemán, en el romanticismo y en todas las fuerzas espirituales que culminaran con la unificación de la nación alemana.

10. LA TEORÍA DEL TIRANICIDIO EN JUAN DE MARIANA

CONSUELO MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA
Universidad Complutense de Madrid

SUMARIO: I. Vida y obra de Juan de Mariana: el contexto histórico.—II. Distinción entre monarquía y tiranía.—III. Los límites éticos, jurídicos y políticos de las *Partidas* y su recepción en el *De Rege*.—IV. La influencia tomista y su conclusión en el tiranicidio.

I. VIDA Y OBRA DE JUAN DE MARIANA: EL CONTEXTO HISTÓRICO

La obra del jesuita Juan de Mariana *De rege et regis institutione* puede encuadrarse, en cuanto a su carácter, en el nivel de las obras destinadas a servir de modelo educativo para los príncipes, si bien no deja de ser original en su planteamiento, porque, junto a ciertas apreciaciones de menor entidad —acerca del modo de vestir real, la elección de las nodrizas, los amigos que había de tener el rey, huyendo del vicio de los aduladores, y otras consideraciones en torno a los tributos, los magistrados y la justicia—, el núcleo fundamental de la misma parece encontrarse en la teoría del tiranicidio que expone el autor.

La profundidad de las conclusiones a las que llega Mariana excede con mucho de un simple espejo de príncipes: constituye un análisis político de primera mano sobre la historia del siglo XVI y en particular sobre los acontecimientos que concluyeron en Francia con la matanza de la noche de San Bartolomé y el asesinato de Enrique III por mano del monje Jacobo Clément. La doctrina, que es conclusiva respecto de las enseñanzas tomistas, viene además ilustrada con la narración del regicidio, convertido ya en tiranicidio por mor de nuestro autor. Los sucesos de la noche de San Bartolomé fueron conocidos por Mariana cuando estaba todavía destinado como docente en París, ciudad en la que estuvo viviendo y enseñando cuatro años, de manera que cuando los hechos son descritos por el jesuita hay que entender que estamos ante un testimonio vivo que sirve de ejemplo de una argumentación doctrinal.

En París, Mariana enseñó principalmente a Santo Tomás, que había ya analizado el tema del tiranicidio, de manera que ésta es una de las influencias primeras que cabe considerar en nuestro autor, una influencia que no desapareció al correr de los años puesto que entre el tiempo de su estancia como docente en

Francia y la terminación del *De rege* pasaron más de veinte años. No es la del Aquinate la única influencia que puede encontrarse en la obra del jesuita, pero sí es indudablemente la que más peso tuvo en él a la hora de afrontar el tiranicidio. Mariana por su formación y por su erudición, algunos incluso apuntan por su trabajo como consejero del Santo Oficio, tenía que conocer necesariamente la obra de quienes ya habían analizado la cuestión del tiranicidio: Erasmo, Beza y Buchanan. Por otra parte, junto a la mera aportación doctrinal hay algo importantísimo en los escritos de Mariana y es la visión de la historia de su tiempo. Mariana describe un arco que atraviesa la historia de un siglo convulso, el paso que va del siglo XVI al XVII, las guerras de religión, el puente de tiempo que va desde la continuidad hegemónica de la Casa de Austria, Felipe II, hasta la decadencia de la dinastía, Felipe III e incluso el sucesor de éste, y las fronteras religiosas que trataba de marcar España en lucha frente a todos los demás países del orbe cristiano, ahora ya fragmentado.

Su estancia en Italia, Francia, probablemente Flandes, y nuevamente España le hacen vivir convulsamente las noticias de la época y darse cuenta también del papel que en el concurso de las naciones le cabía a España y a la Orden de San Ignacio, de la que Menéndez Pelayo llegó a decir que a los jesuitas se debía que media Europa no se hubiera convertido al protestantismo.

Mariana, se caracteriza por ser un escritor prolífico con una formación notable, incluso para la propia Compañía de Jesús, a la que tuvo como objeto de varios de sus escritos: el *Discurso de las enfermedades de la Compañía de Jesús,* escrito hacia 1605 y publicado en Francia en 1625, por lo que circuló en copias manuscritas hasta la fecha de su publicación; en latín, apareció en España en fecha tardía, después de la expulsión de los jesuitas, en 1768. Después de la muerte de Mariana, la Compañía de Jesús se preocupa de obtener de la Inquisición la orden para recoger las copias de la obra. Se incluirá, a instancias de la misma Compañía, en el Índice de Libros Prohibidos, cosa que ocurre por un decreto del 17 de junio de 1627.

Otra de sus obras, *Septem Tractatus Joannis Marianae e Societatis Jesu*, también aborda el estudio de su propia Compañía, siendo escrito hacia 1599.

Pero Mariana atesora, en todas sus publicaciones, una faceta de historiador que vierte en sus páginas, como ejemplo ilustrativo de lo que quiere explicar al lector, como ejemplo realista, como apostilla moral, y por fin como objetivo. Su *Historia General de España* le convierte en el historiador español del Siglo de Oro y su obra en una referencia obligada durante la Edad Moderna. Como se ha destacado, la *Historia de España* del P. Mariana «estaba destinada a la formación de Felipe III, escrita con sencillez, sin afán investigador sino moralizante, de ahí la dureza con la que juzgaba a los malos reyes y cortesanos, su severidad contra los tributos excesivos, o que admitieran las falsificaciones porque reproducían fielmente los sentimientos nacionales (*plura transcribo quam credo*) por lo que fue tan alabado como atacado»[1]. Para buscar un éxito editorial que le estaba

[1] Enrique GARCÍA HERNÁN, «La España de los cronistas reales en los siglos XVI y XVII», *Norba. Revista de Historia*, vol. 19, 2006, pp. 132-133.

vedado a la obra escrita en latín, terminada hacia 1593, aunque ésta sirviera para educar al Príncipe Felipe en el dominio del latín, Mariana recabó la ayuda del heredero siendo ya Rey para proceder a la traducción de su obra y reimpresión en castellano, lo que aconteció hacia 1601[2], aunque no estuvo exenta de polémica, como prácticamente acontecería con todos sus escritos. En todo caso la *Historia de España* del P. Mariana se convertiría en el modelo de referencia, hasta el punto de que adentrada ya una nueva dinastía, en el siglo XVIII, los historiadores parten de lo ya escrito por Mariana y se limitan a sumar nuevos capítulos.

Para comprender el carácter y la formación de nuestro autor es necesario esbozar un breve apunte biográfico: nace en Talavera de la Reina en 1535[3], siendo hijo ilegítimo y adoptado por Juan Salguero. Ingresó para estudiar Teología en la Universidad de Alcalá de Henares en 1547, siendo más tarde, 1552, el primer jesuita que ocupa una cátedra en esa Universidad, habiendo pasado primeramente el noviciado en Simancas bajo la dirección espiritual de San Francisco de Borja. Pasará en 1561 a ser Profesor de Teología en Roma, donde recibe las órdenes sagradas, y después irá a Palermo y a Sicilia. En 1570 es Profesor de Teología en la Universidad de París. Su salud quebrantada le impide continuar con esta enseñanza en París y regresa en 1572 a España.

En 1574, se establece en la casa de los jesuitas en Toledo, donde permanecerá hasta su muerte poco después de haber sido nombrado Cronista Real por Felipe IV. En 1578, es nombrado Censor en la causa de la Biblia Políglota, cuyo editor, Arias Montano, fue acusado de judaizante. En 1581 colabora en la publicación del *Manual para la administración de los Sacramentos*, de su amigo García de Loaysa.

En 1595-1599 lleva a cabo la revisión de las obras de S. Isidoro, cuya influencia se advierte en su propia obra, para su publicación. De esas mismas fechas data el opúsculo *De la alteración de la moneda*[4], que le valdrá en 1609 juicio en su contra por insultar el honor del Rey, Felipe III, y sus ministros. El Presidente del Consejo de Castilla, el Obispo de Osuna, califica como delito de lesa majestad, la citada obra, ante el Duque de Lerma: «Lerma obtiene del rey el proceder en contra de Mariana, y de la Santa Sede, que designa juez para esta causa. Al mismo tiempo, ordena a todos sus embajadores en Europa que compren con sigilo el tratado y lo hagan desaparecer, orden que es fielmente

[2] Estos avatares los relata E. GARCÍA HERNÁN, señalando como la ayuda de 300 escudos no se hizo efectiva tal y como se había prometido en 1600, debiendo reclamarla Mariana en 1602 al Consejo de Cámara (E. GARCÍA HERNÁN, *op. cit.*, pp. 139-140). Las críticas a la obra provenían del mismo general de los jesuitas, Claudio Aquaviva, como algunos casas señoriales que no quedaban bien paradas, entre otras la poderosa familia Borja, emparentada con el valido de Felipe III, el Duque de Lerma.

[3] Seguimos en estos apuntes biográficos a Pedro JIMÉNEZ GUIJARRO, *Mariana (1535-1624)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1.ª ed., 1997.

[4] Señala Jiménez Guijarro que en esta obra Mariana pretende denunciar «la emisión de moneda de vellón autorizada por Felipe III con el mismo valor legal que la legítima pero de ley más baja, con lo que disminuyó el poder adquisitivo subiendo los precios y produciendo gran malestar en 1599» (Pedro JIMÉNEZ GUIJARRO, *op. cit.*, p. 9).

cumplida»[5]. Consecuencia de ello, se dicta auto de prisión el 16 de noviembre de 1611, siendo recluido en una celda del convento de San Francisco de Madrid, aunque quedará libre en 1625. En 1619 publica otra obra, *Escolios sobre la Sagrada Escritura.*

Las obras de Mariana abarcan el período que va desde la muerte de Felipe II hasta Felipe III, viniendo a coincidir prácticamente con la muerte de éste, 1621, y el ascenso al trono de Felipe IV.

II. DISTINCIÓN ENTRE MONARQUÍA Y TIRANÍA

Centrándonos en la cuestión principal que es objeto de nuestro estudio, el *De rege et regis institutione*, la obra entronca claramente con el problema de la época, el problema político-religioso, obra que debió además de comenzar, como ya indicamos, pocos años después de los sucesos de la noche de San Bartolomé, por 1578, aunque la conclusión llegara más de veinte años después, al igual que su publicación, en 1599. Se imprimió primeramente en 1598 y después en 1640. Libro que debía servir de espejo de príncipes del futuro Felipe III y encargado a Mariana por el tutor del príncipe heredero, García de Loaysa, su amigo y protector. Mariana, a su vez, había sido designado preceptor del Príncipe en 1585.

No siendo original el análisis de la tiranía, lo cierto es que Mariana a través de él se pronuncia sobre las circunstancias históricas que le toca vivir. Corresponde examinar primeramente cuál es la línea de pensamiento que desemboca en el tiranicidio de nuestro autor.

La contraposición entre monarquía y tiranía, que Mariana asume, entronca con el pensamiento aristotélico, para el cual la tiranía es una desviación de la realeza. Mientras que el tirano mira a su propio interés, el rey mira al interés de los gobernados, dirá el Estagirita[6]. Un rey que no buscara el bien de los gobernados, sólo sería rey en apariencia. Cicerón, a su vez, había señalado que donde hay un tirano no es que haya una República defectuosa, sino que no existe República alguna[7]. Poder despótico sobre la comunidad o ausencia de gobierno verdadero son las bases sobre las que gira entonces la posibilidad de dar muerte al tirano, que aparece como la consecuencia del mal gobierno, como el necesario efecto que debe suceder cuando no hay orden y la comunidad está sometida a la simple arbitrariedad del que manda. Para ahondar en esta idea, cabe señalar que la tiranía no es sólo desviación del gobierno recto, sino desviación de la propia naturaleza humana[8]. Lo que la naturaleza determina es el recto gobierno: se vive en comunidad para vivir bien, para vivir ordenadamente. La tiranía es contraria a la naturaleza porque es contraria a la propia idea de orden, pero también es la peor de las formas injustas de gobierno en tanto que el poder queda

[5] Pedro JIMÉNEZ GUIJARRO, *op. cit.*, p. 9.

[6] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, lib. VIII, 10, 1160a-1160b. En el mismo sentido, la *Política*, lib. III, cap. VII, 1279a.

[7] Marco Tulio CICERÓN, *Sobre la República*, lib. III, 31, 43.

[8] ARISTÓTELES, *Pol.*, lib. III, cap. XVII, 1287b-1288a.

concentrado en las manos de uno solo, que atiende exclusivamente a su provecho y no a la utilidad de los demás. El buen gobierno, por oposición a la arbitrariedad en que radica la tiranía, instituirá buenas leyes y obligará a la observancia de las mismas.

La referencia a la ley es clave en el pensamiento aristotélico para comprender el marco que separa al monarca del tirano: ni son buenas las leyes que dicta el tirano, ni tampoco la obediencia a las mismas viene determinada por esa dirección final hacia el vivir ordenadamente, vivir virtuosamente. Quien sigue las leyes dictadas por el tirano persevera en los vicios de éste.

La tiranía, en la perspectiva aristotélica, que será interpretada por Mariana como ejemplo del que surgen necesariamente una serie de características con las cuales se presenta el mal gobierno, será modelo de gobierno despótico, que tiene como norma de actuación el propio arbitrio y por finalidad el propio interés y no el de los súbditos[9]. *A sensu contrario*, el gobierno recto no puede más que obrar rectamente, esto es, instaurando una situación de orden, no teniendo en consideración el arbitrio personal y atendiendo al bien común.

La literatura política hispana, cuyos ejemplos históricos son siempre objeto preferente de Mariana y que lógicamente, tanto como sus coetáneos, debieron tener influencia en su pensamiento, mantiene claramente la oposición entre rectitud del gobierno y tiranía. En el enfrentamiento que mantiene el obispo cordobés Osio con el emperador Constancio, cuando éste se inclina al arrianismo, se determina el límite que el gobernante no puede traspasar y que será la aportación fundamental del cristianismo al problema de la tiranía: el que usurpa la potestad del Emperador contradice la ordenación divina, pero el Emperador que aspira a intervenir en cuestiones eclesiásticas, que aspira a enseñar a aquellos de quienes tiene que aprender, camina por la senda de la tiranía. Osio, a quien se debe el Credo de Nicea, en la *Carta a Constancio* dirá:

> Yo fui confesor de la fe cuando la persecución de tu abuelo Maximiano. Si tú la reiteras, dispuesto estoy a padecerlo todo, antes que a derramar sangre inocente ni ser traidor a la verdad. Mal haces en escribir tales cosas y en amenazarme [...]. Acuérdate que eres mortal, teme el día del juicio, consérvate puro para aquel día, no te mezcles en cosas eclesiásticas ni aspires a enseñarnos, puesto que debes recibir lecciones de nosotros. Confióte Dios el Imperio, a nosotros las cosas de la Iglesia. El que usurpa tu potestad, contradice a la ordenación divina; no te hagas reo de un crimen mayor usurpando los tesoros del templo. Escrito está: *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*. Ni a nosotros es lícito tener potestad en la tierra, ni tú, emperador, la tienes en lo sagrado [...][10].

Osio defiende la independencia del espíritu frente a las intromisiones del poder y si bien habla de la ordenación divina de donde procede el poder del gobernante, establece que es justamente la verdad la que no puede ser establecida por la autoridad. La verdad es la que hace a los reyes y los depone.

En concordancia con ello, San Isidoro de Sevilla define, tomando la raíz etimológica de rey, que rey proviene de *recta agere*, de buen hacer, en oposición

---

[9] ARISTÓTELES, *op. cit.*, lib. IV, cap. X, 1295a.
[10] Consultado en Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. I.

al tirano[11]. El rey, si quiere actuar rectamente, estará mediatizado por dos condiciones principales, en la visión isidoriana: la conducta del gobernante depende de su personal destino eterno, al que Osio ya se había referido —«acuérdate que eres mortal»— y que la seca justicia, la justicia más estricta debe estar atemperada por la piedad cristiana. Junto a ello la necesidad de consultar al pueblo, obedecer las propias leyes que dicta y reconocer el magisterio de la Iglesia sobre las autoridades seculares. El planteamiento de San Isidoro acerca de la ley, que se sitúa en el núcleo de la separación entre el rey y el tirano, es una de las vías que confluyen en Santo Tomás y de éste, o sin pasar necesariamente por el Aquinate[12], en Mariana. Es indudable que Mariana conocía en profundidad las *Sentencias* y las *Etimologías* de San Isidoro —que había preparado y recopilado para una edición—, fuente con la de San Leandro y su vínculo con San Hermenegildo, que facilitarán el repudio del arrianismo, germinando finalmente en Recaredo y el III Concilio de Toledo.

En San Isidoro sólo cabe un tirano, el tirano que lo es por el ejercicio: no hay tirano por razón del origen ilegítimo del poder, sino a causa del torcido ejercicio del poder[13]. Quien no obra rectamente se convierte en tirano. Ahora bien, el tirano es un ejecutor de la ira de Dios, un castigo divino, que ha de sufrirse sin realizar violencia alguna en contra de él. No cabe otra opción cuando todo gobernante es legítimo en cuanto al origen, procediendo éste de Dios.

III. LOS LÍMITES ÉTICOS, JURÍDICOS Y POLÍTICOS DE LAS *PARTIDAS* Y SU RECEPCIÓN EN EL *DE REGE*

En el derecho histórico español, en las *Partidas* de Alfonso X el Sabio se establecían una serie de consideraciones que permitían delimitar la separación entre recto gobierno y tiranía[14]. La legitimidad de origen, en conformidad con la línea isidoriana, la daba Dios, pero cabía que alguno se apoderase del reino por fuerza, por engaño o por traición, deviniendo así en tirano. Mientras que, en cuanto a la legitimidad de ejercicio, ésta viene garantizada por la observancia de una serie de límites, que van desde los religiosos hasta los jurídicos, pasando por los éticos y los políticos. En los límites religiosos se anticipa el problema al que se enfrenta Mariana: cuando el rey se convierte en hereje. En este caso, el rey pierde el trono desde el momento en que yerre en herejía. La narración que hace Mariana del asesinato de los Guisa y de los acontecimientos que jalonan el reinado de Enrique III de Francia concluyen en un rey, Enrique IV, que ha sido hereje y que está manchado por esta causa. La justificación del asesinato de Enrique III a manos de Jacobo Clément a través de las palabras de Mariana,

[11] Sobre el particular, Francisco ELÍAS DE TEJADA, *Historia de la literatura política en las Españas*, t. I, *Los orígenes de lo español hasta el año 1200*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1991, p. 134.
[12] Así opina el propio ELÍAS DE TEJADA, *op. cit.*, p. 134.
[13] F. ELÍAS DE TEJADA, *op. cit.*, p. 141.
[14] F. ELÍAS DE TEJADA, *op. cit.*, t. II, *La Baja Edad Media castellana*, pp. 87-88.

parecen ser una respuesta vindicativa por la muerte de los Guisa y por la búsqueda de una salida sucesoria a través de un rey hereje. Mariana recoge en su pensamiento una fuente que sin duda debió de conocer y cuya influencia en su análisis no ha sido estudiada.

Los límites éticos hacían referencia a la práctica de las virtudes, nueva referencia que hay que considerar en el talaverano en la medida en que el *De rege* desgrana la suerte de los vicios que corrompen a los reyes, siendo ésta una de las causas que pueden dar lugar al tiranicidio. El rey virtuoso, cuyos ejemplos históricos jalonan la obra de nuestro autor, es el que se mantiene dentro de los límites éticos contemplados en las *Partidas*. Dirá Mariana que «desde sus primeros años debe ya inculcarse al príncipe el amor a la verdad y el odio a la mentira hasta que crea que nada hay más torpe que ésta ni más contrario a la dignidad del rey»[15]. Por eso son perniciosos los aduladores porque en el triste estado en que queda una república gobernada por reyes viciosos, aquéllos exaltan los vicios como si fuese el culto de la verdad. El rey debe adornarse con la hermosura de la honestidad y la justicia y conquistará el amor de sus vasallos, pero si se revuelca en la inmundicia y en el cieno de los vicios[16], estará convirtiéndose en tirano.

Entre los consejos que Mariana hace al rey, consejos desde el punto de vista de los límites éticos que estamos analizando, menciona los siguientes: parquedad en el comer y beber, huir de la liviandad, guardar de armar asechanzas contra el pudor ajeno, luchar contra los placeres y deleites de la vida, armarse de circunspección y prudencia para no ser objetivo del engaño de sus cortesanos, no dejarse desviar de las leyes de la equidad, adorar a Dios con el más puro culto porque sólo por la Providencia divina se gobiernan las cosas humanas y por lo tanto las naciones, vencer la ira, porque el ánimo que no ha sido domado en la niñez es fácil que se irrite. Debe también acordarse el príncipe de que es hombre —«acuérdate que eres mortal»— y perdonar los errores y las faltas ajenas, de lo contrario será un verdugo de sus súbditos, como enseña la historia. Añada, a la clemencia y mansedumbre, la liberalidad, es decir, el deseo de hacer el bien, porque no hay nada más regio que poder hacer beneficios a sus súbditos. Y junto a estas virtudes que le hacen al príncipe tener grandeza de alma, tiene que mostrarse al pueblo, no huir de la luz, encontrarse con sus súbditos, a los que no puede despreciar nunca, so pena de ser soberbio. El príncipe ha de tener presente, en suma, que los imperios descansan más en la opinión pública que en las fuerzas.

Todo ello nos muestra un príncipe ecuánime, prudente, templado en el obrar, que busca el bien común y no el propio provecho y que ejerce el poder no sólo atemperando la conducta a la ley, sino a cuanto exige la moral. No hay distinción en Mariana entre la ética y la política como sí se produce en Maquiavelo:

> Mariana es antimaquiavelista por excelencia y se esfuerza por establecer un arte político cristiano que supere en todos los ámbitos al de Maquiavelo y Bodino. Lo que le interesa sobre todo es que el gobernante reúna las virtudes y cualidades personales de un cristiano íntegro y las propias de su cargo. El gobernante cristiano debe ser el primer

---

[15] Juan de MARIANA, *De rege et regis institutione*, lib. II, cap. X.
[16] Juan de MARIANA, *op. cit.*, lib. II, cap. XII.

servidor del bien de su pueblo y buscar, con los mejores medios posibles, la felicidad de los suyos, para quienes debe ser antes de nada la encarnación de la justicia, además de respetar los derechos de las personas, así como promover las medidas administrativas, políticas y económicas indispensables para el engrandecimiento de la nación[17].

Para Maquiavelo, «un príncipe prudente debe imaginar un modo por el cual sus ciudadanos, siempre y en cualquier circunstancia, tengan necesidad del Estado y de él: así siempre le serán fieles»[18]. La obra de Mariana se inscribe en el marco de la respuesta hispana al escritor florentino: mas que necesitar el pueblo del monarca, es el gobernante el que depende del favor de la opinión pública, como destacará el jesuita. Necesidad puramente mecanicista es la que aflora en las páginas de Maquiavelo, necesidad del Estado que es una realidad política distinta y ajena a la realidad histórica de la España, que la Escolástica en general, vierte en sus páginas. Otro jesuita, Baltasar Gracián, en su inconfundible estilo, dirá: «razón de establos, que no de Estado», porque no en otra cosa se había convertido el pensamiento del florentino en sus posteriores readaptaciones.

Respuesta contundente se halla también en Suárez, que considera tal pensamiento como un error:

> Error de Maquiavelo y de los políticos: que ante el gobierno temporal no hay que preocuparse de lo espiritual. Acerca del problema propuesto pueden citarse dos opiniones. Una es que el poder seglar y el derecho civil lo que buscan directa y primariamente es la estabilidad política y su conservación; que el tema y, por consiguiente, la materia de las leyes es lo que sirve para la estabilidad política y para su conservación y progreso; que en orden a este fin se dan las leyes, ya se encuentre en ellas una verdadera honestidad, ya solamente una honestidad fingida y aparente, incluso disimulando lo que es injusto y si resulta útil para el estado temporal. Ésta es la doctrina de los políticos actuales, y el que más ha tratado de persuadir a los príncipes seglares ha sido Maquiavelo, fundándose únicamente en que de otra manera no puede conservarse el estado temporal, de donde procede su perverso juicio de que no puede ser rey verdadero y estable quien se atiene a las leyes de la virtud y se somete en todo a ellas[19].

Pero es que en Maquiavelo no hay distinción entre el vicio y la virtud. El único objetivo del príncipe ha de ser evitar la infamia de los vicios que le harían perder el Estado. No hay, pues, un vicio malo en sí sino en relación a la permanencia en el ejercicio del poder, de suerte que la virtud que atempera y modera el carácter del gobernante, por cuanto le hace ser mejor hombre, no tiene porque ser el necesario camino para la conservación del poder. El buen gobernante en Maquiavelo puede ser un hombre depravado: lo que distingue a un Tarquino de un Fernando III el Santo ha dejado de ser importante. De manera que el príncipe «no tema incurrir en la infamia de aquellos vicios sin los cuales difícilmente pueda salvar el Estado»[20].

---

[17] Pedro JIMÉNEZ GUIJARRO, *op. cit.*, p. 21.
[18] Nicolás MAQUIAVELO, *El Príncipe*, cap. XI, 7.
[19] Francisco SUÁREZ, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, lib. III, cap. XII, 2.
[20] Nicolás MAQUIAVELO, *op. cit.*, cap. XV, 3.

Los límites políticos en las *Partidas* venían representados por el amor del príncipe a su pueblo y a su tierra. En Mariana el amor al pueblo se manifiesta también en el ejercicio de las virtudes, que es una muestra del recto actuar, exigible al gobernante. Quien así obra, gobierna una comunidad perfecta porque, a través de la virtud, se convierte en el gobernante perfecto. No es posible, como ya señalara Aristóteles, ser un buen hombre y no ser un buen ciudadano. La rectitud y la justicia se consiguen en relación con los otros. Y en el gobernante, la perfección, la virtud, se refleja necesariamente en el buen gobierno y en la relación que mantiene con sus súbditos, puesto que de la opinión pública, como hemos visto anteriormente, depende en buena medida la permanencia en el poder.

Y en cuanto a los límites jurídicos, las *Partidas* hacían referencia a la obligación de acatar las leyes, entre las que se encontraban las leyes fundamentales de la monarquía. La obligada obediencia a las leyes por parte del gobernante constituyen, en la línea del Aquinate, un requisito fundamental en la separación entre monarquía y tiranía.

José Antonio Maravall[21] ha considerado que la doctrina que presenta las leyes fundamentales como límite tiene un particular desenvolvimiento en Mariana. La modificación, desconocimiento o abrogación de estas leyes por el rey, lleva consigo la transformación de éste en tirano y, consiguientemente, el legítimo ejercicio contra él del derecho de resistencia.

Más allá de una cierta polémica sobre lo que Mariana concibe como leyes del reino, Maravall viene a concluir que por tales han de entenderse tres tipos de leyes: las referentes a la sucesión, los impuestos y la religión, verdaderas leyes fundamentales del reino; las leyes aprobadas en Cortes, cualquiera que fuese su materia; y las simples leyes del poder real.

El tirano se apodera de todo sin respetar las leyes, dirá el jesuita. El respeto a la ley implica cuidar de la salud del reino. Quien no respeta la ley se mantiene en el poder por la fuerza y el temor, pero terminará teniendo, él también, temor de aquellos que le temen. En Mariana se dará un paso más, de forma que el príncipe está sometido a la ley en dos sentidos, en cuanto facultad preceptiva, la creación de mandatos, y en cuanto facultad coercitiva, la obligación de acatar las leyes. Por lo que se refiere al cumplimiento de las leyes, distingue las leyes sancionadas por la república, entendiendo por tales las que forman parte de la historia del reino, donde habría de incluir tanto la ley eterna como la ley natural, de aquellas otras que son creadas por el propio príncipe. En consecuencia:

> Hemos sentado anteriormente que aquellas leyes que han sido sancionadas por la república, cuya potestad es mayor que la del príncipe, deben ser cumplidas por éste. Y si no las cumpliere puede ser castigado, y si fuera necesario, destronado, e incluso condenado a muerte si lo exigieran las circunstancias. No soy, en cambio, tan exigente con aquellas otras leyes que haya dado el mismo príncipe, y me satisfaré con que las cumpla por su propia voluntad, sin que en ningún caso se le obligue ni se le coaccione con la amenaza de un castigo[22].

---

[21] José Antonio MARAVALL, *Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV al XVII*, t. I, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1972, pp. 373-374.

[22] Juan de MARIANA, *op. cit.*, lib. I, cap. IX.

Como se ha destacado[23], en cuanto al punto que nos ocupa, dentro de la literatura que jalonó los siglos precedentes, se encuentra una aportación original en la obra del infante don Juan Manuel, para el cual tirano es aquel que no respeta las leyes, no aumenta justamente el reino y no enriquece económicamente sus dominios.

IV. LA INFLUENCIA TOMISTA Y SU CONCLUSIÓN EN EL TIRANICIDIO

Sin embargo, la influencia más clara en el pensamiento de Mariana se halla en la obra de Santo Tomás que el jesuita conocía sobradamente por su función docente en París, donde enseña la *Suma Teológica* de Santo Tomás. Su labor se centraba en seguir a Santo Tomás, como él mismo destaca en su correspondencia, en cuestiones, doctrina y orden[24].

Cuestión principal en los escritos tomistas lo constituía el tiranicidio, que se perfilaba como una consecuencia necesaria cuando no se cumplían las condiciones y los requisitos que eran precisos para considerar al gobernante como aquél que procedía rectamente. La doctrina política tomista, como sucederá en el caso de la Escolástica española, tenía como núcleo fundamental de su explicación la naturaleza del hombre religada a Dios. Así como hemos visto en Maquiavelo que el vicio o la virtud no hacen al gobernante intrínsecamente bueno o malo sino en dirección a un fin político, en la Escolástica no puede separarse la finalidad de los medios utilizados para alcanzarla y de una reflexión sobre el sentido final de la actuación humana. Estas notas, que son esenciales para comprender, entre otras cosas, el antimaquiavelismo hispánico, pero también la oposición a los presupuestos que comienzan a nutrir el pensamiento protestante y moderno, se encuentran también en Mariana y en los estudios llevados a cabo por Santo Tomás.

Dos son las esenciales condiciones que deben caracterizar al buen gobernante en la perspectiva tomista. En primer lugar, el sometimiento a la ley, continuando en ello con el planteamiento aristotélico, puesto que para Aristóteles es mejor someterse a la ley que a la pasión de un hombre. La ley es un instrumento racional para el Estagirita, que marca las relaciones en el ámbito de la comunidad política. Pues bien, para Santo Tomás, «la ley es una regla y medida de nuestros actos según la cual un es inducido a obrar o dejar de obrar; pues ley deriva de ligar; porque obliga en orden a la acción. Ahora bien, la regla y medida de nuestros actos es la razón»[25]. Nos situamos ante obligaciones encaminadas a la realización de una finalidad, ante la cual la razón ayuda a discernir el bien que debe hacerse del mal que debe evitarse. Por ello, el go-

---

[23] F. ELÍAS DE TEJADA, *op. cit.*, pp. 121-122.

[24] Sobre este aspecto y otros de su biografía, así como un análisis pormenorizado del tema del tiranicidio, ver Fernando CENTENERA SÁNCHEZ-SECO, *El tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana*, Dykinson, Madrid, 2009.

[25] Santo TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, Pars I-II, q. 90, a.1, i.c.

bernante ha de someterse a la razón, como límite que condiciona su propio poder, que de esta forma tendrá siempre el contrapeso de una medida que se impone a la misma voluntad del gobernante. Así hay que entender la afirmación tomista de que «la voluntad del príncipe tiene fuerza de ley. De lo contrario, la voluntad del príncipe, más que ley, sería iniquidad»[26]. La voluntad del príncipe tiene fuerza de ley en tanto que aparece subordinada a la razón. Una voluntad no encauzada, no dirigida por la razón, sitúa al gobernante en el camino determinado por la tiranía. Pero es más, todo mandato creado por el gobernante no tiene por sí mismo fuerza para obligar a los ciudadanos, como no sea que estos se vean constreñidos por la mera coactividad, lo cual puede colocar en un plano meramente fáctico el cumplimiento de la norma y contraponer la fuerza del gobernante a la fuerza de la comunidad política, lo que otorgaría sentido a las palabras de Mariana, porque el tirano terminaría por temer a quienes le temen. Lo que atribuye carácter imperativo al mandato es el ser un dictamen racional, en caso contrario la comunidad política se hallaría sometida a la mera arbitrariedad, a la iniquidad del gobernante. Dicho en la visión de Mariana, «es, pues, la ley una regla estable derivada de la mente divina que prescribe lo que es saludable y justo y prohíbe lo contrario»[27].

La segunda condición que Santo Tomás establece para la ley es la finalidad a la que ésta se dirige: la ordenación al bien común[28]. Nuevamente se anticipan aquí las claves de lo que será más tarde la oposición a Maquiavelo. Es justamente, en esta idea, donde nos encontramos la distinción entre el príncipe, que no toma en consideración el bien o el mal, sino su permanencia en el poder y la salud del Estado. Frente a ello, la ordenación al bien común que no tiene nada que ver con la necesidad que tenía la comunidad política respecto del Estado, la vía marcada por el escritor florentino, porque el ordenar los actos de la comunidad al bien conlleva una nítida separación de carácter objetivo de los actos del gobernante. Vivir bien significa vivir virtuosamente; ordenar la vida de la comunidad al bien supone atemperar los actos al molde de la razón, pero una razón que se ejercita en atención a un fin que es el de vivir virtuosamente.

De ahí que el *De rege* muestre necesariamente un discurso sobre los vicios de los tiranos y las virtudes de los príncipes. El todo, expresará Santo Tomás, no puede subsistir sin partes bien proporcionadas, de forma que siendo el gobernante virtuoso creará leyes a través de las cuales dirigirá a los hombres a alcanzar la virtud, y ello implica, citando a Aristóteles, que es la misma la virtud del príncipe y del hombre bueno, porque en lo tocante a los ciudadanos, éstos serán virtuosos por obedecer a quien vela por ellos[29]. Pero si el gobernante no se somete a la razón y no es un hombre virtuoso, su gobierno terminará por llevar el signo de la tiranía, y sus leyes serán tiránicas porque, más que ley en sentido estricto, serán una perversión de la ley[30].

[26] Santo TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, Pars I-II, q. 90. a.1, ad.3.
[27] Juan de MARIANA, *op. cit.*, Lib.I, cap. II.
[28] Santo TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, Pars I-II, q. 90. a.2, i.c.
[29] Santo TOMÁS DE Aquino, *op. cit.*, Pars I-II, q. 92, a.1, ad.3.
[30] Santo TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, Pars I-II, q. 92, a.1, ad.4.

Es precisamente en la ordenación al bien común donde se encuentra el punto de unión entre el gobernante y la comunidad política: «[...] ordenar algo al bien común corresponde, ya sea a todo el pueblo, ya a alguien que haga sus veces. Por tanto, la institución de la ley pertenece, bien a todo el pueblo, bien a la persona pública que tiene el cuidado del mismo»[31]. El gobernante tiene el cuidado de la comunidad que es tanto como decir que la obligación política, por parte de los ciudadanos, se entiende en cuanto el gobernante se atenga a dicho cuidado, a velar por el bien de la comunidad a la que gobierna, porque el poder le pertenece, no en propiedad, sino en la medida en que realiza una adecuada gestión, en la medida en que lleva a cabo una tarea, que es la que legitima su actuación.

Y la existencia del gobernante se justifica por la naturaleza sociable del hombre:

> [...] es natural al hombre ser animal social y político, que vive en sociedad mucho más que todos los demás animales, como exigen sus necesidades naturales. En efecto, a los demás animales la naturaleza los proveyó de alimento, los vistió de pelos y los dotó de defensas, como los dientes, los cuernos y las uñas, o, al menos, les dio velocidad para la huida. El hombre, por el contrario, viene de la naturaleza desprovisto de todo eso. Pero en lugar de ello le ha sido dada la razón, mediante la cual y valiéndose de las manos puede proporcionarse todas esas cosas; si bien para ello no se basta uno solo, porque así no podría llevar una vida con suficiencia de medios. Es, por tanto, natural al hombre vivir en sociedad con muchos[32].

De igual forma, siguiendo en ello a Santo Tomás, pero aportando una visión propia, Mariana señala que «el hombre, que en un principio se veía privado de todo, sin tener siquiera armas con que defenderse ni un hogar en que protegerse, está hoy rodeado de bienes por el esfuerzo realizado en sociedad con otros, y dispone de mayores recursos que todos los demás animales, que desde su origen parecían dotados de mejores medios de conservación y defensa»[33]. La sociedad es necesaria para el desarrollo del hombre: el hombre precisa de los demás para vivir, de forma que el nacimiento de la sociedad civil viene determinada por la búsqueda de lo que al individuo le es preciso para salvar la existencia.

El hombre, que en Mariana, al igual que en Santo Tomás, viene desprovisto de todo por la naturaleza, no está llamado al enfrentamiento con los otros, sino al concurso de ellos para lograr desarrollar su propia vida. No es pues la visión que Hobbes desarrolla la que conduce al establecimiento de la sociedad, como marco de superación de la guerra a la que el hombre está abocado por naturaleza. Es, por el contrario, la debilidad y la fragilidad humanas la que le hacen necesitar de la protección, de la ayuda y del auxilio de los demás. La sociabilidad es fruto de las mismas condiciones en que nace el sujeto, pero resultado también de que es su propia razón la que establece lo que le conviene al sujeto: encontrarse, entenderse, ayudarse. De manera que «nacieron así de nuestra propia

---

[31] Santo TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, Pars I-II, q. 90. a.3, i.c.
[32] Santo TOMÁS DE AQUINO, *De regimine principum*, lib. I, cap. I, 3.
[33] Juan de MARIANA, *op. cit.*, lib. I, cap. I.

debilidad la sociedad entre los hombres, los sentimientos de humanidad y las más santas leyes, bienes divinos con los cuales hemos hecho la vida más bella y más segura. Todo el ser del hombre depende principalmente de haber nacido frágil y desnudo, es decir, de haber precisado de la protección de los demás para defenderse y de su ayuda para cubrir sus necesidades»[34].

El hombre como ser sociable está llamado por naturaleza a comunicarse, a relacionarse con otros. Es la razón la que le conduce al entendimiento con los otros y es también la razón la que aconseja una cabeza rectora de la sociedad constituida, porque la sociedad se desintegraría si no hubiera quien se preocupara por el bien de todos. Nos hallamos ante una concreción de los exactos términos que fijan la legitimidad del poder: siendo necesaria la existencia de un principio de gobierno que rija a la multitud[35], precisará Santo Tomás, hay que señalar que el gobernante, que lo es no por imposición, sino por la ordenación al bien común, tiene el encargo de cuidar y de velar por la comunidad a la que dirige, o en palabras de Mariana, la soberanía regia se caracteriza por ser «el escudo y guarda de los pueblos»[36].

La rectitud, la justicia del gobernante, principal punto que justifica la legitimidad de quien ejerce el poder, es el punto fundamental en la perspectiva del Aquinate para contemplar su posterior influencia en Mariana, una influencia que ha sido soslayada para tomar como referentes el pensamiento de los coetáneos del jesuita. Santo Tomás distingue una sociedad de hombres libres respecto de una sociedad de esclavos: lo que conviene a la sociedad de hombres libres no ha de ser lo mismo que aquello que conviene a una sociedad de siervos. Si estamos ante una sociedad de hombres libres, lo que conduce a éstos al bien común, será recto y justo; torcido e injusto lo que dicta el gobernante en provecho propio, y por ello su régimen será también injusto y perverso[37].

De ahí, concluirá Mariana, la necesidad de las leyes, tanto para contener al monarca como para determinar la subordinación de los ciudadanos a la ley y el temor al castigo. Por lo que se refiere a la primera de las opciones, la contención del monarca, las leyes surgieron cuando «se empezó a sospechar de la equidad del príncipe porque se creía que era muy difícil que un solo hombre supiese mirar a todos con el mismo amor y estuviese exento de cólera y de odios»[38]. Y en cuanto a la contención de la perversidad y la maldad de la multitud, «la malicia multiplicada de los hombres fue contenida por la potestad del rey y las armas de sus soldados, por la severidad de las leyes y el temor de los jueces. Porque en tanto cada uno temía los castigos, más fácilmente se apartaba a todos de la maldad y el crimen»[39]. Así la ley tiene varios objetivos, que obligan a todos, tanto al monarca como a los ciudadanos: limitar las conductas, imponer el temor al castigo, ordenar lo que debe hacerse y evitar lo contrario. Sin leyes que sal-

---

[34] Juan de MARIANA, *op. cit.*, lib. I, cap. I
[35] Santo TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, lib. I, cap. I, 7.
[36] Juan de MARIANA, *op.cit.*, lib. I, cap. II.
[37] Santo TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, lib. I, cap. II, 8.
[38] Juan de MARIANA, *op. cit.*, Lib. I, cap. II.
[39] Juan de MARIANA, *op. cit.*, Lib. I, cap. II.

vaguardasen la sociedad, ésta quedaría aniquilada. Para huir de los peligros que entraña el desorden y el caos, surge la ley escrita, que no hace sino positivizar lo que proviene de la naturaleza humana y procede de la mente divina, según ha explicado anteriormente Mariana. El problema vendría representado cuando las leyes dejan de ser concisas y claras, siendo muchas y utilizando el legislador un lenguaje impenetrable y oscuro. A estos peligros, que se convierten en un nuevo riesgo, de otra índole, para la salud de la república, atiende el talaverano señalando que «a medida que crecía la maldad de los hombres, creció la multitud de las leyes, de tal forma que hoy nos preocupan más las leyes que los propios vicios que reprimen, sin que baste ya el esfuerzo y el trabajo de Hércules para limpiar los establos de leguleyos»[40].

Problema también lo será el excesivo rigor de la ley, la severidad de la misma, los castigos que exceden de toda medida, porque con la fuerza y el castigo por sí solos no se contiene la maldad de los hombres y la cantidad de leyes, la excesiva intervención de la misma en todos los aspectos de la vida de los hombres, no deja un resquicio para la libertad, cuestiones que siguen siendo hoy en día claves en la relación del ciudadano con el Estado, pero que destacadas por nuestro autor revelan una anticipación a cuanto ha traído consigo la Modernidad.

El siguiente punto que cabe plantear, siguiendo el hilo conductor emprendido por Santo Tomás, es cómo determinar la justicia o injusticia de la ley. Santo Tomás deja muy claro cuáles son los requisitos esenciales que fijan la justicia de la ley y por ende su conversión en iniquidad o en corrupción de ley. Si la ley es justa tiene poder de obligar en conciencia, en virtud de la ley eterna de la que se deriva. Y si es justa lo es por el cumplimiento de tres condiciones. Por razón del fin, es decir, porque se ordena al bien común; por razón del autor, porque no exceden los poderes de quien las instituye, y por razón de la forma, porque distribuyen las cargas entre los súbditos con igualdad proporcional y en función del bien común[41].

En cuanto a la primera de las condiciones, ya se ha analizado sobradamente la ordenación al bien común y no al provecho particular del gobernante, de donde las leyes que no atiendan a esa nota primera y esencial no son leyes, porque el gobernante no puede interpretar como bien común lo que es sólo un mandato que atiende a su interés particular y no cabe entender, en Santo Tomás, que lo que quiere el gobernante por el mero hecho de quererlo tiene inmediatamente valor de ley o que el propio mandato convierte en finalidad objetiva lo que es tan sólo interés particular o subjetivo, que no por provenir del gobernante adquiere la categoría de bien[42].

En cuanto a la segunda, por razón del autor, se especifican dos elementos definidores. Un elemento que hoy podría interpretarse desde el punto de vista de la competencia de la autoridad de quien procede la ley; sin exceder ni sobrepasar el marco de competencia, pero que conlleva también el elegir, por parte

---

[40] Juan de MARIANA, *op. cit.*, Lib. I, cap. II.
[41] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, Pars I-II, q. 96, a.4, i.c.
[42] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De regimine principum*, Lib. I, cap. IV, 18

del príncipe, quien tenga los requisitos necesarios para ostentar el cargo. Dirá Mariana que:

> En elegir a los ministros y en nombrar magistrados debe ponerse aún mayor cuidado, es decir, todo el cuidado que exige la grandeza y la importancia del asunto, pues si se procede sin tino, y se ponen al frente de los negocios públicos hombres indicados por la suerte o el capricho, es indudable que éstos considerarán la república como su presa, y saldrán falsos los juicios, y no podrán reprimir las maldades la fuerza de las leyes, falseadas a cada paso por la violencia, el favor, la intriga y el dinero. No mirarán aquéllos sino por sus intereses, y los fomentarán con daño y mengua de su príncipe[43].

Así pues, quien no elige hombres virtuosos, sin tacha ni mácula, quien es como Tiberio, ejemplo de tirano para Mariana, rodeado de hombres viciosos y corruptos, permitirá que la ley se convierta en injusta por razón de la arbitrariedad del poder de quien la crea. La comunidad política quedará en manos de lobos más que en las manos de los pastores que han de guiarla; «el que por medio de maldades busca el poder no se crea nunca que lo ejerza lealmente, no revolverá en su entendimiento, sino proyectos de estupro, de robo, de crímenes sin cuento»[44]. En suma, un poder de dimensiones absolutas que excede y sobrepasa todo límite, pero que aparece incardinado en la línea de separación entre el vicio y la virtud.

El segundo elemento guarda relación con el contenido de la ley. Cuando la ley escrita contraviene la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de ley. La ley opuesta a la ley natural se opone también a la razón, puesto que en puridad la razón sirve de criterio que perfila la división entre el bien que debe hacerse y el mal que debe evitarse. La voluntad del hombre, señala Santo Tomás, no puede cambiar la naturaleza humana, aun cuando esta voluntad sea la del príncipe. De manera, que el contenido de la ley positiva o ley escrita viene marcado y delimitado por la existencia de leyes que son creadas por quien tiene el poder en la comunidad; en lo que es indiferente respecto del derecho natural, existirá una libertad de crear la ley en un sentido o en otro, pero en cuanto a conductas determinadas en la ley natural, el gobernante no puede sino aplicarlas en el mismo sentido del respeto a dicha ley. En caso contrario, la ley positiva así configurada, quebrantando el mandato de la ley natural, será corrupción de ley y no debe juzgarse según ella establece[45].

Respecto de la ley divina, sucederá con mayor motivo, lo expuesto en referencia a la ley natural. El problema de la época, en la que se encuentra Mariana, no es tanto la intromisión del poder espiritual en cuestiones relativas al poder temporal, sino la atribución por parte de los príncipes de un poder que se excede de sus límites e interviene en cuestiones religiosas. Ya hay una cabeza rectora de la Iglesia, que es la que delimita los ritos, las ceremonias, el dogma. Si el príncipe tuviese libertad para interpretar, es más, si al príncipe se le reconociese la libertad para crear una religión a su voluntad, no habría ya unidad entre las

---

43 Juan de MARIANA, *op. cit.*, lib. III, cap. I.
44 Juan de MARIANA, *op.cit.*, lib. III, cap. I.
45 Santo TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, Pars. I-II, q. 60, a.5, ad.1.

naciones. Y es éste justamente el nuevo contexto histórico en que vive Mariana, y donde el alumbramiento de la Europa moderna se produce sobre la destrucción de la Cristiandad medieval. Europa, matrona llorosa y atormentada por las guerras entre sus hijos[46], las naciones que formaban parte de una unidad orgánica de pueblos supeditados a una finalidad espiritual, construye su nueva dimensión estatal con conceptos teológicos, llevándolos a una dimensión profana. Las guerras civiles de religión que fragmentan Europa a lo largo de dos siglos, XVI y XVII, tienden a crear el *ius publicum europaeum* sobre la base de un giro copernicano[47], donde se produce la transferencia del orden religioso a la nueva idea de Estado nacional.

En el planteamiento de Mariana, en una Europa ya escindida y donde comienza a seguirse el principio *cuis regio eius religio*, el problema es si además de oponerse a la ley natural, el gobernante legisla en materia de religión, interviniendo en cuestiones que ya poseen un fiel intérprete y una cabeza rectora. La Reforma daba luz verde a esta nueva concepción, a través del Estado, que fue «su gran instrumento revolucionario»[48], un instrumento que se construirá sobre las bases de lo sagrado, que diría Carl Schmitt, teologizando al Estado, otorgándole un papel absoluto y transformándole en el intérprete del vínculo del hombre con la realidad que le circunda, así como en el instrumento por el cual los dogmas religiosos se estatalizan, adquieren la dimensión de una realidad nacional, propia, frente al carácter unitario del Medievo. El Estado de ser un medio pasará a convertirse en un fin en sí mismo.

Ante este nuevo estado de cosas, en las postrimerías de ese primer siglo pleno de enfrentamientos, verdadera guerra civil en el seno de Europa, así como en el centro de las propias naciones que sintieron sobre sí la aparición de la Reforma, ¿cómo podía pronunciarse Mariana? El cisma de Inglaterra, contestado por la Escolástica española, la posición de los príncipes alemanes enfrentados en su momento al Emperador Carlos, la intromisión de lo estatal en el ámbito religioso, construyendo una religión a la medida de las aspiraciones y de los intereses personales del soberano, que pasan, ya lo había señalado Maquiavelo, a entenderse como intereses nacionales, todo ello debe de encontrar una necesaria respuesta en Mariana, siendo el tema neurálgico en el siglo en el que su obra ve la luz.

Y así, el jesuita señala que si el príncipe no está dispensado de guardar sus propias leyes y las de la república,

> ¿quién se atreverá a concederle la facultad de alterar los ritos y ceremonias sagradas, reformar las leyes eclesiásticas ni determinar nada sobre los dogmas de nuestra religión católica? Si cada príncipe en su reino dejase a su arbitrio o al de sus súbditos lo que debe sentirse y pensarse en materias religiosas, ¿cómo podría alcanzarse que hubiese armonía y unidad entre todas las naciones, de modo que no pensasen indistintamente el alemán y

[46] Consuelo MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA, «Europa, la que se atormenta a sí misma», en VVAA, *Traditio Catholica. En torno a las raíces cristianas de Europa*, CEU Ediciones, Madrid, 2009.

[47] En este sentido resulta fundamental Carl SCHMITT, *Ex captivitate salus*, Adelphi, Milán, 2.ª ed., julio de 1993, pp. 71 ss.

[48] Dalmacio NEGRO, *La tradición liberal y el Estado*, Unión Editorial, Madrid, 1995, p. 107.

> el español sobre Dios y la inmortalidad del alma? ¿Cómo podría alcanzarse que fuese uno mismo el parecer del francés y el del italiano, y el del siciliano y el del inglés, uno mismo el pensamiento y unas mismas sus palabras? ¿No había de suceder en breve que fuesen tantas las opiniones religiosas esparcidas por el mundo, tan diversos los ritos sagrados, tan varia la forma de la organización eclesiástica como varios y diversos son los juicios de los hombres? Por esto se reconoció la necesidad de establecer una sola cabeza, a quien estuviesen confiadas la organización de la Iglesia, la conservación de las antiguas ceremonias y la defensa de las leyes, cabeza a la cual obedeciesen todos los príncipes de la tierra y respetasen todos, principalmente los sacerdotes libres por este motivo de la jurisdicción de otros príncipes, conforme resolvieron nuestros antepasados conformándose con las mismas leyes dictadas por el cielo[49].

Disparidad de ritos, diversidad de formas religiosas, juicios y opiniones confrontadas, libre interpretación, en suma, de lo que hasta entonces había tenido un carácter unitario y había asumido la dirección de una única cabeza rectora. La supeditación del príncipe, en cuanto príncipe cristiano, al poder espiritual, queda ya anclada en un mundo que ha desaparecido, y donde le cabe a España, a través de sus juristas y teólogos, tratar de recomponer un espacio de opinión ya fragmentando: tantos juicios como hombres, tanta interpretación de lo religioso como príncipes. La defensa de una dirección única en esta diversidad, diversidad que implica la intromisión de la estatalidad en el ámbito religioso, late en las palabras de Mariana y es la firme aplicación de cuanto ya había sustentado Santo Tomás respecto del contenido de la ley escrita creada por el gobernante, como recta aplicación de la ley natural y de la ley divina.

Una última condición, que determinaba la justicia de la ley en Santo Tomás, atendía a la forma, esto es, a una distribución igual de cargas y de honores entre los súbditos en atención al bien común. Para Mariana, ninguna república puede subsistir si desaparece la justicia o si ésta es mal administrada por los hombres. Ello le lleva a analizar las tres clases de justicia: legal, conmutativa y distributiva.

La justicia legal, consiste en la obediencia a las leyes, unas leyes que vienen marcadas claro está por el cumplimiento de las condiciones que hemos venido mencionando. Sin justicia legal, sin la observancia de las leyes, se produce el quebranto de la república, de manera que:

> Dentro del círculo de la justicia legal vienen comprendidas todas las virtudes, dentro de la injusticia legal todos los vicios. Supongamos ahora que en una ciudad o un pueblo están todos los ciudadanos llenos de manchas, que son villanos, crueles, impíos, que están atentando sin cesar contra la fortuna, contra la vida, contra el honor de las familias, que no tienen ni jefe que los gobierne ni ley que los mande ni castigo que pueda cortar sus pasos; ¿podremos creer nunca que esos hombres han de poder subsistir por mucho tiempo? No necesitarán a la verdad quien les empuje para que perezcan y bajen al fondo de su ruina. ¿Qué puede haber más bárbaro ni más cruel que el hombre cuando no tiene leyes a que obedezca ni tribunales que tema? ¿Qué estrago habrá que no haga? ¿A quién respetará por su inocencia? Si modera sus malos instintos, es o porque teme el castigo o porque se lo mandan sus creencias religiosas; quitémosle esas creencias, y lo veremos todo envuelto en liviandades, en robos, en asesinatos[50].

---

[49] Juan de MARIANA, *op. cit.*, lib. I, cap. X.
[50] Juan de MARIANA, *op. cit.*, lib. III, cap. XI.

La obediencia a las leyes, cuando éstas son expresión de la razón, determina la instauración del orden y de la paz de los reinos. La seguridad la marca el cumplimiento y la observancia de una ley que es moderación y desarrollo de la equidad. Considerando que quien crea la ley discierne, por las obligaciones antedichas del respeto y la perseverancia en el cumplimiento de la ley divina y de la ley natural, entre el bien y el mal, entre la interpretación recta de las cosas y la torcida e injusta, si todos se subordinan a la ley se obtiene una paz social en la que consiste la verdadera salvación de la república. Efectivamente, quitémosle al hombre el miedo al castigo derivado de la inobservancia de la ley, quitémosle las creencias, y se conseguirá la desaparición del reino. De suerte que también puede interpretarse que el gobernante que contribuye a destruir las creencias del hombre y aquél, que ya sea explícita o implícitamente, no castiga, como debe de hacerlo, el incumplimiento de la ley, o mide dicho castigo en función de la persona concreta de quien quebranta la ley y no por el propio carácter impersonal y objetivo de la misma, sirve él mismo a crear una situación de desorden en el reino, de manera que se precipita en el camino de la tiranía. Porque la tiranía no consistirá únicamente en establecer leyes injustas, sino también en no castigar al individuo que no realiza lo que la ley manda, en establecer medidas que discriminen el acatamiento de la ley dependiendo de la cualidad personal de quien está obligado a cumplirlas, y por último en la injerencia en un ámbito que al príncipe le está vedado, conculcar, quebrantar, destruir el cimiento de las creencias religiosas, verdadero freno de la actuación humana, dique que contiene y que separa la maldad del bien.

La segunda clase de justicia, que debe aparecer reflejada en la forma de las leyes, la justicia conmutativa, implica tener en cuenta la igualdad entre los sujetos y los objetos, el intercambio de prestaciones y de servicios, marcado por la libre voluntariedad a la hora de contraer obligaciones y de asumir derechos. Se trata de una justicia que sólo se produce cuando cada una de las partes cumple con la obligación respecto del otro y no alcanza tan sólo la propia satisfacción en la realización de los negocios jurídicos. Pero si la base sobre la cual se sostiene el edificio del intercambio comercial, la confianza mutua en el cumplimiento de las prestaciones, desaparece, entonces cae también la propia sociedad. Así, señala Mariana:

> ¿Qué no sucedería también si desaparece de entre los hombres la justicia conmutativa? Se extinguiría la buena fe entre los hombres, perecerían todas las leyes y derechos comerciales. Abolido el cambio mutuo de productos, la sociedad sería imposible, y viviríamos todos inquietos, congojosos, sin que nosotros fiáramos de nuestros hijos, ni nuestros hijos de sus padres. ¿Por qué pues ha sido constituida la sociedad, sino porque no bastándose uno a sí mismo para procurarse los elementos necesarios de la vida pudiéramos suplir la escasez con el recíproco cambio de lo que cada cual tuviese y le sobrase? En el cuerpo de los seres animados observamos que los miembros se ayudan mutuamente en sus funciones, estableciéndose también entre ellos una especie de comercio tan necesario para las sociedades, que si llegase a abolirse, difícilmente habría nada más triste ni más sujeto a daños que la vida humana?[51].

[51] Juan de MARIANA, *op. cit.*, lib. III, cap. XI.

Si el hombre fuera autosuficiente, podría por sí mismo obtener lo preciso para cubrir sus necesidades, de forma que el problema quedaría resuelto. Pero el hombre necesita del concurso de los demás, del vínculo con los otros, en una justa distribución de las funciones que colaboran al mantenimiento de la república, de donde se sigue que el justo y equitativo intercambio de las prestaciones y de los bienes hace que la sociedad prospere y se desarrolle. Por ello, se debe atender a la correcta exigencia de la justicia conmutativa, porque si no se quiebra la confianza que es pieza inherente al tracto comercial.

En lo que toca a la justicia distributiva, la equitativa distribución de premios y de honores:

> Si el espíritu, la sangre y la vida no se difundiesen desde el corazón por todos los demás miembros, guardando cierta proporción según lo que cada uno merece o necesita, sino que se concentrasen, por lo contrario, en unos pocos, no podría conservarse la vida, que consiste en el juego armónico de todas las partes que nos constituyen hombres; y es ya indudable que sucedería lo mismo si por no existir diferencia de clases ni dignidades, estuviese todo mezclado y confuso, igualdad que sería la mayor de las desigualdades, pues aunque la justicia exija esa igualdad misma, no la exige sino en una proporción acomodada a las diferencias naturales. Y a la verdad, ¿cómo podrían consentir los ciudadanos en que obtuviese todos los cargos y honores de la república el que tuviese menos prudencia, menos virtud, menos ingenio?[52].

La absoluta igualdad, dice acertadamente Mariana, puede ser la peor de las desigualdades, en la medida que no contempla las diferencias que la naturaleza ha establecido entre los hombres, ni contempla tampoco lo que es propio de cada uno en relación al mérito o demérito de cada cual. Los honores y las cargas deben ser justamente distribuidos llevando a cabo una acepción de personas que sin embargo no debe tomarse en consideración cuando estamos ante el cumplimiento de las leyes, en el marco de la justicia legal.

Las diferentes notas distintivas de cada una de las clases de justicia ayudan a consagrar el marco de una sociedad regida justamente frente a una regida tiránicamente.

De entre las clases de gobierno, sin apartarse en ello de la doctrina tomista, nuestro autor establece que es mejor el gobierno de uno solo, que el de muchos, porque es más acorde con las leyes de la naturaleza[53], y porque con ello se resuelve el problema de las discrepancias entre muchos cuando son éstos los que gobiernan, porque es más fácil saciar la codicia de uno que la de muchos, y porque limitada la codicia, habrá entonces abundancia de libertad y de justicia. Argumentos que coinciden para hacer de la monarquía el mejor de los gobiernos, dando por sentado que se cumplen todas las condiciones y requisitos expuestos con anterioridad. No hay cosa mejor cuando los reyes se atienen a las leyes, pero no hay nada peor que cuando se apartan de ellas.

Comienza aquí propiamente la teoría del tiranicidio que expone Mariana, que resulta a modo de conclusión de una doctrina más amplia sobre la ley y el régi-

---

[52] Juan de MARIANA, *op. cit.*, lib. III, cap. XI.
[53] Juan de MARIANA, *op. cit.*, lib. I, cap. II.

men político, y en la que se encuentra su verdadero punto de vista original sobre el tema de la ilegitimidad del poder del gobernante:

> ¿Y si se convierte el rey en tirano y si menospreciando las leyes gobierna sin otra regla que su antojo? ¿Quién no conoce y confiesa que es muy difícil contener con las leyes la fuerza y el poder de un hombre en cuyas manos están concentrados todos los medios de que dispone el Estado para que no grave los pueblos con nuevos y mayores tributos, cambie las leyes de sucesión a la corona y no remueva y trastorne todo?[54].

La distinción entre rey y tirano no viene tan sólo marcada por la contención o el exceso en el ejercicio del poder, sino por la propia línea divisoria entre el vicio y la virtud, que Maquiavelo transgredía y que Mariana vuelve a situar en sus justos términos. El rey ha de ser ese modelo de virtudes que puede así limitarse y atender a lo que es correcto y contribuye al bien de la comunidad. Pero quien no discierne el bien y el mal en sí mismo, como hombre, porque «acuérdate que eres mortal», quien supera y excede las barreras de la virtud y camina por el sendero de la avaricia, de la lujuria, quien corrompe al inocente, quien mata y hiere a sus ciudadanos, quien miente y se deja rodear de una corte de aduladores que exaltan la mentira, no es otra cosa que un tirano. A ello debe añadirse, que el tirano por el ejercicio del poder, puede serlo también por haber accedido ilegítimamente al poder, de donde se deduce que aquel que tiene un defecto que le inhabilita en su forma de llegar al poder, no adquiere la legitimidad por el mero hecho de su permanencia en el mismo: lo único que consolida es la degeneración en el uso del poder. Así:

> Muchas veces el tirano arrebata el poder mediante la fuerza, pero, aun partiendo del origen legítimo, degenera en todo género de vicios, principalmente en la codicia, la crueldad y la avaricia. Es propio de un buen rey defender la inocencia, reprimir la maldad, fomentar el bienestar y procurar a todos los miembros del reino la felicidad y todo género de bienes; el tirano, por el contrario, hace consistir su mayor poder en la libertad para entregarse sin freno a sus pasiones, no cree indecorosa ninguna maldad, comete todo género de crímenes, destruye la hacienda de los poderosos, viola la castidad, mata a los buenos y no hay una acción vil que no cometa a lo largo de su vida. El rey es humilde, tratable, accesible, amigo de vivir bajo el mismo derecho que los demás; el tirano, que desconfía de los ciudadanos, es medroso, amigo de aterrorizar con el aparato de su fuerza y su fortuna, con la dura severidad de las costumbres y con la inhumanidad de sus juicios[55].

Hay un distinto tratamiento, en la respuesta que cabe darle al problema de la ilegitimidad del poder, según estemos ante una ilegitimidad que atañe al propio origen del poder o según atendamos a una ilegitimidad que es sobrevenida, que se produce cuando el monarca legitimo se convierte en tirano por conculcar las leyes del reino o por oponerse a la ley divina y a la ley natural.

A quien se ha apoderado de la república por la fuerza, es decir, a quien es tirano en cuanto al origen del poder, puesto que accede ilegítimamente al mismo, está justificado y es lícito darle muerte. No sólo cabe destronarle dirá Mariana,

---

[54] Juan de MARIANA, *op. cit.*, lib. I, cap. II.
[55] Juan de MARIANA, *op. cit.*, lib. I, cap. V.

sino que además está justificado emplear con él la violencia a través de la cual arteramente llegó al poder: «[...] si un príncipe se apoderó de la república, por la fuerza de las armas, sin derecho alguno y sin que interviniera el consentimiento del pueblo, puede ser despojado por cualquiera del gobierno y de la vida. Pues es un enemigo público que provoca todo género de males a la patria y merece verdaderamente el nombre de tirano, y no sólo puede ser destronado, sino que puede serlo por cualquier medio, incluso con la misma violencia con que él arrebató el poder [...]»[56].

Si nos hallamos ante un gobernante que lo es por derecho propio, que ha llegado legítimamente al poder, aún a pesar de los vicios en que pueda incurrir, debe sufrírsele, a no ser que desprecie las leyes del deber y del honor a que esta sujeto. Es el último de los supuestos, cuando los monarcas se convierten en tiranos por el ejercicio del poder, puesto que:

> Menosprecian las leyes y la religión del reino y desafían con su arrogancia y su impiedad al propio cielo. En este caso hay que pensar en el medio de destronarlos, a fin de que no se agraven los males ni se vengue un crimen con otro. Si están aún permitidas las reuniones públicas, la vía más expedita y segura será consultar el parecer de todos y aceptar como más razonable lo que se estableciere de acuerdo. Se debe proceder con mesura y por grados. Primero se debe amonestar al príncipe y llamarle a razón y derecho. Y si se aviniera a razones, si satisficiere los deseos de la nación, si se mostrase dispuesto a corregir sus faltas, no hay para qué pasar más allá ni intentar remedios más amargos. Si, por el contrario, rechazara todo género de observaciones, si no dejara lugar alguno a la esperanza, debe empezarse por declarar públicamente que no se le reconoce como rey. Y como esta declaración provocará necesariamente una guerra, conviene preparar los medios de defenderse, procurarse armas, imponer contribuciones a los pueblos para los gastos de la guerra, y si fuera necesario y no hubiera otro medio posible de salvar la patria, matar al príncipe como enemigo público, con la autoridad legítima del derecho de defensa. Pues esta facultad reside en cualquier particular que, sin preocuparse de su castigo, y despreciando su propia vida, quiera ayudar a la salvación de la patria[57].

El tiranicidio debe ser el resultado de una autorización expresa por la comunidad política. Primero, debiendo haberse agotado todos los medios para convencer al príncipe de la iniquidad de su actuación, y si persistiere en su conducta, debe advertírsele que no se le reconoce como rey. El poder retorna así a la comunidad política de la que procede, porque si bien es natural que sea uno el que rija a la multitud, la comunidad no viene creada por el poder sino que es su antecedente inmediato. Ante la guerra que viene a continuación, y en la que se dan, desde el punto de vista de la Escolástica, las tres condiciones que determinan la guerra justa —causa justa, recta intención y autoridad legítima, que vuelve de esta forma a la comunidad—, sólo cabe la defensa de la república frente al tirano[58]. La salvación de la patria puede contraponerse a la vida del tirano, de

---

[56] Juan de MARIANA, *op. cit.*, lib. I, cap. VI.

[57] Juan de MARIANA, *op. cit.*, lib. I, cap. VI.

[58] Para ver un análisis detallado del problema del derecho de resistencia, tanto en Mariana como en la línea tomista frente a la Escuela Europea, Consuelo MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA, «Derecho de resistencia», en *Guerra, Moral y Derecho*, Ed. Actas, Madrid, 1994.

manera que a cualquiera le es lícito dar muerte al tirano. De esta forma, Mariana toma una clara posición que, después manejará con la narración de los hechos concretos, ante el asesinato de Enrique III de Francia, porque el de Enrique IV por obra de Ravaillac acontecerá cuando el *De rege* ha sido ya publicado, aun cuando este último suceso incida en la suerte de la obra del talaverano[59] y en el anatema dictado por el Parlamento de París.

La descripción del asesinato de Enrique III de Francia, que hace Mariana, tiene varias ideas claves que conviene resaltar. En primer lugar, la utiliza a vía de ejemplo para aquel monarca que se aparta de la senda y se transforma en tirano:

> Enrique III, rey de aquella monarquía, yace muerto por la mano de un monje con las entrañas atravesadas por un hierro emponzoñado. ¡Qué espectáculo! Repugnante a la verdad y en muy pocos casos digno de alabanza. Aprendan, sin embargo, en él los príncipes; comprendan que no han de quedar impunes sus impíos atentados. Conozcan de una vez que el poder de los príncipes es débil cuando dejan de respetarle sus vasallos[60].

Para Mariana, si los tiranos conocen que pueden ser asesinados por cualquiera, cazados como alimañas en suma, en pago a sus muchos crímenes y en defensa de los reinos, temerán por su vida y se persuadirán que es mayor la autoridad del pueblo que la suya. No habrá lugar donde el tirano se pueda ocultar ni tampoco estará a salvo rodeado de sus aduladores y de una camarilla que tiende a perpetuar sus vicios, porque cualquier hombre puede llevar en sus manos la espada de la justicia y darle muerte.

En segundo lugar, Enrique III es un rey envilecido y depravado, cuya muerte, amén de sus muchos vicios, acontece como acción vindicativa por el asesinato de los Guisa —«Guisa en cuyo valor descansaban en aquel tiempo las esperanzas y la fortuna de Francia»— y por pretender dejar el reino en manos de quien es un príncipe protestante, el futuro Enrique IV, «manchado desde su tierna edad con depravadas doctrinas religiosas, maldecido por los pontífices, despojado entonces del derecho de sucesión, por más que ahora, cambiadas las ideas, sea rey de Francia». Mariana anticipa ya una ilegitimidad de origen respecto de Enrique IV, cuya conducta anterior a su conversión —«París bien vale una misa»— no le hace digno de ostentar el cetro de Francia.

Y, en último lugar, defensa de la actuación de Jacobo Clément, «serenidad insigne, hazaña memorable». Cabe la acción individual porque el asesinato de los Guisa se produce como consecuencia de haber sido llamados a presencia del rey so pretexto, por parte de éste, de haber comprendido los peligros en que vivía la república y queriendo gozar de los consejos de aquéllos. Jacobo Clément, el ejecutor del tiranicidio, es exaltado por Mariana hasta los límites de ser quien ha redimido con su sangre su infortunada patria y ha logrado la libertad del reino.

---

[59] Para un estudio pormenorizado de esta cuestión, vid. Francisco CENTENERA SÁNCHEZ-SECO, *op. cit.*, pp. 138 ss.

[60] Juan de MARIANA, *op. cit.*, lib. I, cap. VI.

La acción individual es lícita cuando ya no son posibles las reuniones públicas, cuando la fama de tiranía es notoria en todo el reino, cuando además el tirano, junto a otras maldades, trata de trastornar la religión patria y llamar al reino a nuestros enemigos. En tales casos, uno solo de entre el común de la república podrá realizar una acción de legítima defensa y acabar con la vida del tirano antes de que éste acabe con la vida de la república.

Frente a quien pueda interpretar que la suerte del monarca está en manos de cualquiera que puede acusarle injustamente de tiranía, Mariana trata de sentar las bases para que no haya duda de quien es tirano. Si toda la comunidad política o sus notables se reúne para deliberar lo que conviene a la salvación del reino y determina que la república está sufriendo tiranía, como la potestad regia se elevó por el consentimiento de los ciudadanos, en ello reside el poder de éstos, en que tienen más poder todos ellos juntos que el propio gobernante. Sus palabras a este respecto son claras:

> Y en el supuesto de que el rey vejara a todo el reino con sus costumbres depravadas y su reinado degenerase en una manifiesta tiranía, ¿cómo podría la comunidad en que gobierna despojarlo del reino e incluso de la misma vida, si fuera necesario, si no hubiese retenido una potestad mayor que la que sus representantes delegaron en el rey? No es verosímil creer que todos los ciudadanos se hubieran despojado de toda su autoridad para entregarlo a otro sin restricciones ni medida. Porque ¿cómo iban a conceder a un príncipe que podía corromperse y depravarse, a menos que hubiera una absoluta necesidad, un poder mayor que el de todos ellos? ¿No sería entonces el feto de mejor condición que el padre y el arroyo más importante que la fuente de donde mana?[61].

La comunidad cede el poder al príncipe, pero siempre y cuando éste cumpla todos los requisitos y condiciones que hemos venido contemplando. En otro caso, el poder vuelve a su titular originario que sigue, de esta suerte, conservando ese carácter fundamental, del cual no puede ser despojado por ningún gobernante, mero gestor al cual corresponde velar y guardar la nación, pero no atribuirse títulos que le están vedados, si pierde las notas y propiedades que le justifican. La ilegitimidad del gobernante devuelve el título a la comunidad que al príncipe se lo había simplemente cedido. La comunidad, seguirá incidiendo Mariana en esta cuestión, tiene mayor fuerza y mayor autoridad que el príncipe ilegítimo.

¿Pudiera ser que la comunidad le hubiera atribuido al príncipe su autoridad y que en consecuencia fuera mayor el poder de éste que el de todos los ciudadanos juntos? En apoyo de esta tesis habría varios argumentos, y entre ellos, la propia concepción unitaria del poder, en este caso Bodino, pero el jesuita trata de resolver la cuestión señalando que, de esta forma, no habría posibilidad alguna de constreñir a la potestad regia dentro de ningún límite. Quedaría así carente de sentido toda la argumentación que en este punto sigue Mariana sobre las condiciones que delimitan al gobernante y que eran fiel reflejo de la doctrina tomista. Si no hay límite alguno, ni condición impuesta al gobernante, la comunidad quedaría en manos del príncipe, en las manos de la seguridad cuan-

[61] Juan de MARIANA, *op. cit.*, lib. I, cap. VIII.

do éste actúa como un gobernante justo, pero en las manos de la iniquidad, cuando éste se comporta como un tirano. Hay que distinguir, palabras que son copia mimética de Santo Tomás, lo que conviene a una sociedad de hombres libres de lo que conviene a una sociedad de esclavos:

> [...] no me extraña que así ocurra en ciertos pueblos en que los hombres, robustos de cuerpo, pero sin prudencia ni juicio, parecen nacidos para ser esclavos y estar sometidos, quieran o no, al poder de los príncipes. Pero aquí no tratamos de los pueblos bárbaros, sino de la forma de gobierno que vige y debe tener vigencia en una nación como la nuestra para que constituya la forma óptima y más conveniente de gobernar[62].

En naciones como la nuestra, hay que resolver el problema de los límites del poder regio, al margen de todos aquellos casos de delimitación por razón del acatamiento de la ley y de la ordenación al bien común, acudiendo a la costumbre y a las leyes del reino. La libre discrecionalidad del príncipe ha de serlo respecto de unas materias concretas, «como hacer la guerra, administrar la justicia y establecer los magistrados y nombrar los jueces»[63], mientras que habrá otras que por la costumbre existente en el reino le estén vedadas, como establecer tributos, abrogar las leyes y tratar de alterar la sucesión[64]. En suma, habrá de respetar las instituciones y las costumbres patrias.

Los límites a la autoridad real no se basan más que en la observancia de las leyes, aunque lógicamente esta afirmación hay que entenderla en el ámbito determinado por la Escolástica. No estamos ante una mera legalidad de raíz moderna, sino ante una sujeción del monarca respecto de leyes que él no ha establecido, la ley eterna y la natural, y respecto de aquellas que forman parte de la trabazón histórica de la comunidad a la que gobierna: «En las leyes está contenido lo que es lícito y justo, y el que las viola se aparta de la justicia y la rectitud, cosa que a nadie está permitida, y mucho menos al rey, cuya misión es administrar justicia y castigar el crimen»[65].

Cuando además se da el hecho de encontrarse con un príncipe manchado de vicios y de corrupción, ya no rige ni tan siquiera el análisis respecto de la conculcación o no de las limitaciones impuestas a la potestad del gobernante. Cuando el gobernante prefiere ser más temido que amado y gobierna sobre hombres aterrorizados por el miedo, cabe la legítima defensa de la república, pues habrá que temer de los que le temen a él.

Aunque Santo Tomás, cuando analiza la posible resistencia frente al tirano, no admite la posibilidad de darle muerte como consecuencia de una acción individual, en la medida en que vendrán males mayores para el reino, sí considera que el poder retorna a la república nuevamente, porque:

> Si un pueblo tiene derecho a darse un rey, el mismo pueblo puede justamente deponerlo o refrenar su autoridad, si abusa tiránicamente del poder real. Y no hay que pensar

[62] Juan de MARIANA, *op. cit.*, lib. I, cap. VIII.
[63] Juan de MARIANA, *op. cit.*, lib. I, cap. VIII.
[64] Juan de MARIANA, *op. cit.*, lib. I, cap. VIII.
[65] Juan de MARIANA, *op. cit.*, lib. I, cap. IX.

que tal pueblo comete una infidelidad destituyendo al tirano, aun cuando se hubiese sometido a él a perpetuidad, ya que él mismo se mereció que, no comportándose fielmente en el gobierno del pueblo tal como exige su deber, los súbditos no guarden el pacto con él contraído[66].

La contraposición entre rey y tirano, en cuanto delimitación de carácter ético, la realiza Mariana desde el punto de vista de la antítesis entre la virtud y el vicio[67], de donde procede la felicidad o la desgracia de los pueblos a los que gobiernan. Si el rey teme para sus súbditos, el tirano teme para sí de sus vasallos y por el temor de éstos prohibirá y coartará a todos, quitándoles las libertades y los derechos que les corresponden: les prohibirá reunirse, les impedirá hablar libremente, les confiscará sus bienes, quebrará sus creencias e intentará convertirlos en siervos.

Y si es necesario recobrar lo perdido, si hay que dejar de ser siervos para ser hombres libres, si la república, la patria está en riesgo de perecer, destruidas sus leyes fundamentales, pisoteadas las creencias religiosas, si se propagan los vicios desde el poder, convertidos en virtudes, habrá que volver a las palabras de Mariana, «cuando no queda ya esperanza, cuando estén ya puestas en peligro la santidad de la religión y la salud del reino, ¿quién habrá tan falto de razón que no confiese que es lícito sacudir la tiranía con la fuerza del derecho, con las leyes, con las armas?»[68].

---

[66] Santo TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, lib. I, cap. 7, 32.
[67] Juan de MARIANA, *op. cit.*, lib. I, cap. V.
[68] Juan de MARIANA, *op. cit.*, lib. I, cap. VI.

11. FRANCISCO SUÁREZ Y LOS LÍMITES DEL PODER POLÍTICO

JULIO ALVEAR TÉLLEZ
Universidad del Desarrollo, Chile

Sumario: I. Contextualización histórica: la doctrina del derecho divino de los reyes y la emergencia de los rasgos salientes de la Modernidad política.—II. Una respuesta global a un problema particular del poder político moderno: la *Defensio fidei* IV.—III. El análisis comprehensivo de los límites al poder político. —IV. Síntesis conclusiva: Suárez, pensador y analista político antimoderno.

I. CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA: LA DOCTRINA DEL DERECHO DIVINO DE LOS REYES Y LA EMERGENCIA DE LOS RASGOS SALIENTES DE LA MODERNIDAD POLÍTICA

Francisco Suárez S.J. (1548-1617), uno de los más connotados representantes de la denominada Escuela de Salamanca, es universalmente conocido como teólogo, metafísico y jurista. Sus análisis políticos, empero, han quedado en la penumbra, relegados tras sus grandes aportes teóricos a la historia del pensamiento.

Este artículo se propone precisamente rescatar la figura del granadino como analista político, mostrando sus profundas observaciones, diagnósticos y previsiones en torno al tópico del poder político y sus límites.

Jacobo I de Inglaterra (1566-1625) expuso las bases del absolutismo moderno por la vía de la doctrina del derecho divino de los reyes alrededor de los años 1597-1598, en sus obras *The Trew Law of Free Monarchies* y *Basilikon doron.* Algo después, llamó a todos los príncipes cristianos a rechazar en bloque y formalmente la potestad universal del Pontífice Romano y por los años 1606 y 1607 sometió definitivamente a la Iglesia (y a la nobleza) al poder del Rey, imponiendo un juramento de fidelidad a sus súbditos, en el que se negaba explícitamente la obediencia al Papa. El juramento, que había servido en la tradición medieval para garantizar las libertades y fueros de la comunidad política, se convertía ahora en un instrumento de expansión del poder personal y centralizado[1].

---

[1] El significado de estas implicaciones político-religiosas del juramento de Jacobo I en Eleuterio ELORDUY, «La soberanía popular en Francisco Suárez», estudio preliminar a *Defensio fidei* III, 1 *Principatus politicus*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1965, pp. XVI-XXI.

Por detrás del juramento latía una cuestión de importancia exponencial para la concepción del poder político de la modernidad. Las fórmulas de Jacobo transmutaban discretamente la naturaleza del juramento, exigiendo *in oblicuo* obediencia en materias que hasta entonces eran propias de la conciencia personal y cuyos marcos normativos no se consideraban de competencia del poder político-temporal, sino de la autoridad espiritual de la Iglesia.

El juramento se aplicó con violencia: sacerdotes ejecutados, nobles encarcelados y desposeídos, delatores recompensados[2]. Salía a la superficie un vector que, a su modo, marcaría la deriva de la modernidad política hacia la configuración del poder estatal soberano. Bajo el repudio axiomático de la potestad universal del Romano Pontífice, alimentado por la teoría del derecho divino, subyacía, remontando todas las apariencias, la ruptura formal del poder político con el principio de trascendencia y la afirmación del principio de inmanencia, encarnado en la pretensión de determinar lo que es bueno y lo que es malo en el orden temporal, asentado en la voluntad humana legislativa.

Francisco Suárez S.J. es, en este contexto, uno de los pensadores más lúcidos *de* los tiempos modernos y *sobre* los tiempos modernos. Su obra *Defensio fidei*, compuesta a petición de la Santa Sede y del rey Felipe III de España[3], hizo las veces de respuesta admonitoria de la concepción política católica de raigambre medieval al espíritu absolutista en cierne.

La respuesta se hizo escuchar. Jacobo no refutó al Doctor eximio. No dirigió contra él ni una *Apología* ni una *Prefacio Monitoria*, como lo hizo con San Roberto Belarmino. Su reacción fue más elocuente: ordenó su condena por la Universidad de Oxford junto con la quema de la obra por el Parlamento de Londres el 1 de diciembre de 1613, prohibiendo su lectura bajo la pena de altas sanciones. En Francia, la Sorbona también rechazó el escrito, mientras el Parlamento lo entregaba a las llamas, aunque no encontrara eco definitivo en el Rey.

Defensio fidei se convierte de esta manera en un genuino monumento a lo que en términos actuales denominamos «*límites al poder político*». Pero se trata de un monumento de cierta manera erosionado por la controversia en torno a su más hondo significado. ¿Es Suárez el primer moderno o el último medieval, o quizás ambas cosas?[4].

---

[2] J. de la SERVIÈRE, *Une controverse au XV siècle. La question du serment d'allegeance* (1606-1607), en *Études* (1901), pp. 75 ss., y E. ELORDUY, *op. cit.*, pp. XVII-XVIII.

[3] La obra lleva un doble título: *Defensio fidei catholica adversus anglicanae sectae errores, cum Responsione ad Apologiam pro Iuramento fidelitatis, et Epistolam ad Principes Cristianos Serenissimi Iacobi Angliae Regis.* E. ELORDUY, *op. cit.*, pp. XXXIII-XLIII, acredita el carácter oficioso que para la Santa Sede tuvo el escrito de Suárez, preparado a instancias del Papa Paulo V, a través del Nuncio Caraffa y del Cardenal Borghèse. La edición príncipe es de Coimbra y data de 1613.

[4] La cuestión ha sido una vez más replanteada en el reciente congreso de especialistas organizado por la University of Western Ontario, y que se aproximó al problema desde los diversos ángulos del pensamiento de Suárez: teológico, metafísico, filosófico-político y jurídico. El Congreso se denominó *Francisco Suárez, S.J. (1548-1617): Last Medieval or First Early Modern*? y fue realizado entre el 12 y el 14 de septiembre del 2008. Está en prensa la publicación de las actas por Oxford University Press con el título *The Philosophy of Francisco Suárez.*

En realidad, la cuestión de los límites al poder político sólo puede plantearse adecuadamente en el contexto del Estado moderno, donde se opera la centralización del poder político y jurídico, y la expansión de ese poder queda sin límites extrínsecos y trascendentes. En este plano, sólo podemos hablar, en rigor, de los límites al poder político en el pensamiento de Suárez, en el sentido de que, con agudeza, vislumbró el escenario político moderno colocándole diques de contención.

Desgraciadamente solemos acercarnos al Doctor eximio con las trabas que han recortado su figura. En primer lugar, el relativo abandono en que ha caído en el mundo hispano, que contrasta con el creciente interés que despierta en el ámbito anglosajón. En segundo lugar, las lecturas insuficientes[5] y las interpretaciones signadas por el anacronismo[6], desmerecen frecuentemente su clarividencia, por la atribución de una permeabilidad con la modernidad político-jurídica de la que está lejos de haberse caracterizado[7].

---

[5] Alvaro D'ORS ha fustigado en Suárez y Vitoria un supuesto individualismo anorgánico, tesis a la que se puede oponer los estudios de Alois DEMPF (*La filosofía cristiana del Estado en España*, Rialp, Madrid, 1961, con estudio preliminar y traducción de José María Rodríguez Paniagua) o de Eleuterio ELORDUY, *op. cit.*, pp. CXLIV-CLXXX. Más recientemente, Francisco CARPINTERO atribuye a Suárez una concepción filo-racionalista en el contenido de la ley, a la vez que un origen voluntarista: *La ley natural: historia de un concepto controvertido*, Encuentro, Madrid, 2009, pp. 190 ss. Lo cual, a nuestro juicio, se funda en reducir *De Legibus* a una obra puramente política, en donde quedan sin explotar, por un lado, sus aspectos teológicos, y, por otro, los jurídicos. Más compleja es la postura de Suárez respecto al derecho subjetivo, que Carpintero ha expuesto en otra obra, siguiendo a Villey: «El desarrollo de la idea de libertad personal en la Escolástica», en VVAA, *El derecho subjetivo en su historia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 2003, pp. 35-288.

[6] Vidal ABRIL CASTELLO sostiene que Suárez se mueve en la avanzada del sistema político moderno al que habría hecho grandes aportes con su doctrina de la homologación popular y la *uniformidad de la ley* contra la *plurivalencia de señoríos, fueros* y poderes dispersos de la tradición medieval. Llega a atribuirle la defensa de una *«Monarquía fuerte, pero Monarquía reglada y constitucional a tenor de los principios del «Estado de Derecho» y de la democracia representativa»*. Íd., «Derecho, Estado, Rey: monarquía y democracia en Francisco Suárez», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 210, 1976, p. 140. Michel BASTIT, en la tercera parte de su libro *Naissance de la loi moderne: la pensée de la loi de saint Thomas à Suarez*, Presses Universitaires de France, París, 1990, le atribuye un gran papel en ese ámbito, por su supuesto espíritu voluntarista y uniformador.

[7] Es complejo conocer en profundidad el pensamiento político-jurídico de Suárez. Las interpretaciones suelen ser diversas. Muchos le atribuyen un alejamiento sustancial de la filosofía política de Santo Tomás, influidos por sus divergencias metafísicas. Suárez se les aparece como una especie de «quinta columna» de la modernidad en el seno de la filosofía católica. Habría sido el gran articulador del voluntarismo racionalista, incluso un precursor neto del laicismo. Tales interpretaciones, que se basan en el estudio prácticamente parcelado y aislado de *De Legibus* deben matizarse *a priori*. No es posible leer *De Legibus* sin su prólogo, que es el que le da el marco teológico-hermenéutico adecuado. Tampoco es factible omitir los fecundos vínculos complementarios con *Defensio fidei* y, a su modo, con *De Iustitia et iure*. Además hay que tener presente que Suárez es menos sistemático de lo que aparece. Su pensamiento filosófico-político se encuentra también en obras no destinadas directamente a tales fines como *De Religione*, *De iuramento et voto*, *De auxiliis*, *De Trinitate* y *De angelis*, según se ha observado en más de una ocasión.

II. UNA RESPUESTA GLOBAL A UN PROBLEMA PARTICULAR DEL PODER POLÍTICO MODERNO: LA *DEFENSIO FIDEI* IV

En el tema que nos ocupa, Suárez articula una respuesta global al problema singular planteado por el juramento de Jacobo, en donde revela una sabia visión de futuro, prolongando las tesis fundamentales de la filosofía política escolástica a los nuevos tiempos, con dosis de análisis político que aparecen, sobre todo, en la medición de las consecuencias del paso dado por el rey anglicano.

En *Defensio fidei* IV, *De Iuramento fidelitatis*[8], se analiza la fórmula del juramento. El monarca había aducido en su *Apología,* frente a las objeciones de San Roberto Belarmino, que él sólo reivindicaba la obediencia que compete al poder político temporal. Suárez responde que entonces la discusión gira sobre una cuestión de hecho, a saber, si efectivamente el rey se ha extralimitado de su competencia. Para ello, sigue su propia lógica: recurre al análisis lexicográfico de la fórmula del juramento, depurando todas sus consecuencias teológico-políticas.

Pero este recurso no le basta. El granadino amplía su análisis en el cuadro histórico-político en que la cuestión se enmarca. Importa no sólo lo que las palabras de suyo expresan, sino el modo en que al receptor se le impone su significado, dadas la intencionalidad de quien las establece y la conjugación de las circunstancias del proceso político-religioso que le han condicionado[9].

Aún más. No es suficiente delimitar la cuestión desde el punto de vista del pensamiento abstracto. Urge una respuesta concreta a la problemática planteada por Jacobo I y desde un ángulo más científico que apologético. Precisamente porque las evasivas del rey inglés buscan cubrir un evento político de envergadura. De ahí que todas las consideraciones —las perspectivas formales de análisis— sean necesarias para sacar a luz la nueva categoría política endosada al juramento:

> Está latente el virus en las palabras «nuestro soberano señor el rey». Porque conforme a la intención del que habla, como se ve por la otra fórmula del juramento no derogada y suficientemente conocida por pública confesión del rey y por sus escritos y conforme al sentido vulgar y admitido en aquel reino, la expresión «soberano señor» (*supremus dominus*) significa ser soberano absoluto (*supremus simpliciter*), tanto en los asuntos temporales como en los espirituales[10].

La agudeza política del Doctor eximio es notable. A través de una partícula del juramento preanuncia el todo de la Modernidad política. La declaración del *supre-*

---

[8] Seguimos la edición crítica bilingüe de L. PEREÑA, V. ABRIL y C. BACIERO, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1978, en adelante DL. Este *Liber IV de Iuramento Fidelitatis Regis Angliae* es una refutación de la *Apologia pro Iuramento Fidelitatis* de Jacobo I.

[9] DF IV, I, 8, *in fine*: *«El rey de Inglaterra propugna que en ese juramento sólo se incluye la promesa de obediencia puramente civil y la proclamación del supremo poder temporal del rey. Esto es, pues, lo primero que hemos de examinar. Y antes que nada hablaremos del problema mismo en sí considerado; luego, mediante el examen sucesivo de cada una de las partes de aquella fórmula del juramento, tal como parece exigirlo el rey, pasaremos a demostrar en qué medida es injusto y contrario a la fe [...].»*

[10] DF IV, II, 2.

mo señorío del Rey de Inglaterra, que en sí misma podría traslucir un recto entendimiento, empuja hacia algo distinto de lo que se ha conocido. La conclusión, a través de desarrollos de los que no podemos dar cuenta aquí, es acerada, y envuelve juicios retrospectivos, coetáneos y prospectivos acerca de lo que representa el juramento en cuestión, en el horizonte moderno abierto por la consumación de la ruptura entre el trono británico y Roma:

> [Es] soberano (*supremum*) —digo— positivamente dentro de su propio reino, ya que está por encima de todos, tanto seglares como eclesiásticos, tanto en la esfera temporal como en la espiritual; negativamente respecto del orbe entero y hasta la Iglesia, puesto que no reconoce en ella a ningún superior. Y como todo aquel que jura así [...], queda obligado tácitamente a confesar el primado supremo de éste en Gran Bretaña y en Irlanda, y la exención del mismo de cualquier otra potestad superior. En consecuencia, está obligado a abjurar tácitamente de la suprema potestad espiritual del Pontífice[11].

Tras una frase del juramento —que se analiza *in extenso*—, Suárez advierte como fondo de cuadro la soberanía estatal, interna y externa, artefacto inherente al Leviatán moderno. Le ha bastado una sola frase y ya ha calado que se trata de un nuevo concepto de poder político y de una nueva mentalidad de la que surgirá un poder absoluto, en su especie distinto al vivido por la Cristiandad, que no respeta sus fines naturales ni reconoce los fines sobrenaturales últimos que mantiene lo humano en sus debidas proporciones.

Este es uno de los vértices desde donde parte la doctrina suareciana de los límites al poder. Por soslayarla, comentaristas e intérpretes han caído en injustificables equívocos.

III. EL ANÁLISIS COMPREHENSIVO DE LOS LÍMITES AL PODER POLÍTICO

La doctrina de los límites al poder político se encuentra fundamentalmente en dos obras bastante conocidas: nuestra ya citada *Defensio fidei* y el *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*[12]. Podemos sistematizarla como sigue:

a) Desde la perspectiva general de la *teología-política*, los límites al poder son un correlato de su origen, naturaleza, extensión y finalidad, así como del sujeto en quien puede residir y de los sujetos a quienes se dirige. Cada una de estas categorías condiciona un modo específico de detentar o ejercer el poder.

---

[11] Ibíd. En DF IV, II, 4, se muestra cómo en otro pasaje de la fórmula, a propósito del repudio a la potestad papal de deponer a un rey cristiano por justa causa de acuerdo a la ley cristiana, va envuelta abiertamente la abjuración de obediencia a la potestad del Papa y el reconocimiento de que el Rey de Inglaterra, *«está hablando y pensando de sí mismo como soberano (supremo príncipe) que no tiene ningún otro superior en la tierra»*. Lo que confirma el estudio de la segunda parte del Juramento, al que está dedicado DF IV, III, especialmente los n.os 1-4.

[12] El título completo de la obra es *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore in decem libros distributus* y conoce su primera edición en Coimbra en 1611-1612. En adelante DL. Utilizamos la edición crítica bilingüe de Luciano PEREÑA y otros, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 8 vols., 1971-1981.

b) Desde el ángulo particular de *la distorsión de la naturaleza del poder político* surge la tiranía frente a la cual se plantea el límite del derecho de resistencia.

c) Desde el punto de vista *del abuso ad casum del poder político*, se encuentra la consideración de la ley injusta, ante la cual aparece el límite del cese de la obediencia[13].

En la mayor parte de estas temáticas, nuestro autor sigue de cerca a Santo Tomás, aunque con interesantes complementos, y, en ocasiones, con orientaciones nuevas.

En la imposibilidad de referirnos a todas ellas, vamos a reseñar sucesivamente aquellas que pueden ser contrastadas con el soporte conceptual de la modernidad política. Algunas son de fácil inteligencia, y sus alcances se comprenden con su sola exposición; otras, dependen del léxico y de los presupuestos filosóficos suarecianos, por lo que requieren, aunque sea someramente, de alguna explicación aneja. En todos los casos, por razones de espacio, se deja la impronta de las ideas generales, renunciando al relato de las consecuencias, que pueden fácilmente extraerse del texto, y cuya discusión puede encontrarse sin dificultad en obras especializadas. De este modo damos primacía a la visión de conjunto, que permite conocer, en una sola mirada, el aporte antimoderno de nuestro autor, a partir de la premisa que ya hemos sentado.

*a.*1) *Límites derivados de la naturaleza del poder político, que es temporal y subordinado al orden espiritual.*

Suárez entiende que el poder político está sometido, en materia de fe y de moral, a la autoridad espiritual de la Iglesia, la que está vinculada, a su vez, a la ley divino-natural, de la que es tutora. El poder temporal, no puede, en consecuencia, definir mediante la ley positiva lo que es justo o injusto sin atención a los preceptos de la fe y de la ley natural, particularmente si es cristiano. Ni menos, como quiere Jacobo I, incurrir en abuso de poder, sin responsabilidad política.

En consecuencia, el poder político está limitado *ad extra* por la potestad de otra sociedad, de naturaleza espiritual, la Iglesia, que vela por el fin último del hombre. Suárez propugna aquí lo que podríamos llamar una *auctoritas* pontificia sobre la conciencia personal de los gobernantes cristianos[14] y una *potestas* pontificia sobre sus actos de gobierno[15].

---

[13] La clasificación no es enteramente adecuada, porque *b*) y *c*) derivan de *a*) y, entre ambos, hay coincidencias materiales relevantes. Pero sirve para estratificar la preocupación de Suárez, que, después de estudiar las distintas áreas de *a*), se detiene especialmente en *b*) y sienta las bases para la solución de *c*).

[14] En las materias en las que es competente la Iglesia, las autoridades políticas están obligadas en conciencia a seguir los dictámenes del Papa: «El Pontífice está obligado al cuidado espiritual de todo el pueblo cristiano sometido a los reyes temporales [...]. El Papa, en virtud de su poder y jurisdicción espiritual, es superior a los reyes y príncipes temporales, y puede dirigirlos en el ejercicio del poder temporal en orden al fin espiritual, y por esta razón puede mandar o prohibir, exigir o impedir su ejercicio» (DF III, 11, 6 y 1).

[15] El Papa puede, según los casos, hacer «*uso de medios coercitivos como la excomunión o la destitución de un rey como cabeza de un pueblo cristiano, si el mal* (grave) *subsiste*» (DF III, 23,

*a.*2) *Límites que se deducen del principio de que es la comunidad política la depositaria original del poder político, supuesta su procedencia divina.*

Para comprender bien esta concepción hay que hacer una salvedad importantísima. Suárez habla de comunidad política en su sentido clásico, lo que no es equivalente, en modo alguno, al concepto de Estado, ni al de sociedad civil (en su acepción liberal), ni al de pueblo, considerado como cuerpo electoral, masa o aglomeración de individuos sin lazos familiares, forales o tradicionales comunes.

La característica saliente de la comunidad política es la de fundarse en un *consensus moral,* voluntario, histórico y providencial —resultante de una conjunción de causas naturales, humanas, temporales y divinas—, que la constituye en un *cuerpo místico*:

> Porque este poder natural de establecer leyes no se halla en cada uno de los hombres considerados individualmente, ni en la multitud congregada sólo accidentalmente, sino en la comunidad en cuanto moralmente unidad y ordenada a formar un cuerpo místico[16].

Este carácter pasivo (de resultado) y a la vez activo de la comunidad política permite comprender de qué manera se determina el régimen de gobierno, que tiene la formalidad y extensión que aquella le ha otorgado. La estructura de gobierno es un *medio* político-institucional para alcanzar el bien común. Pero, por eso mismo, la comunidad y quien la gobierna quedan limitados —actualmente, si bien no *in radice*— por sus propios medios, los que pasan a ser parte del *consensus* que los ha constituido. Son indicados de esta manera los espacios internos en donde se desenvuelven las libertades y poderes asociativos, los cuales actúan legítimamente como contrapoderes frente, v. gr., al abuso del poder real o a la fuerza centrípeta del poder estatal moderno[17].

La comunidad política, como depositaria del poder, constituye un límite cuya naturaleza es difícil de precisar en el pensamiento suareciano. En parte, es un límite *ad extra*, dado que el origen del poder radica (mediatamente) en Dios, de donde proviene el hecho de que el hombre no sea señor del orden político, sino que sólo su competente administrador. En este sentido, la comunidad política, en sí misma considerada (finalizada siempre por el bien común), adopta en relación con sus eventuales alteraciones no orgánicas y no consensuales de rumbo, una función rectificadora análoga a la que corresponde a la ley divino-natural, pero puramente política, pues aquí no parece entrar, por derecho propio, la competencia de la autoridad de la Iglesia.

---

1). En otro lugar afirma: «*Ese modo pide que la obediencia civil esté subordinada a la eclesiástica y sea dirigida por ella en las cosas tocantes a la salvación de las almas, y que por tanto el lazo en que se funda la obligación de la obediencia civil sea disponible por el Pastor de la Iglesia, si el sujeto de la potestad civil abusa de ella con perjuicio espiritual de los súbditos suyos, con escándalo y detrimento público*» (DF V, 6, 12).

[16] DL, III, II, 5. El *consensus*, como categoría suareciana no racionalista ni voluntarista, ha sido expuesta en profundidad por E. ELORDUY, *op. cit.*, pp. clix-clxxx.

[17] Al respecto, dice nuestro autor: «De aquí se deduce que la obligación de la obediencia civil no es igual en todos los hombres nacidos en el reino, sino que en cada uno es conforme a la primitiva institución y pacto». DF V, 6, 11.

Pero, por otro lado, se trata de un límite *ad intra*; es la propia comunidad política la que mantiene *in habitu* la disposición del poder político en orden al bien común, si bien que mediatizada por el conjunto de instituciones políticas y sociales histórico-naturales o consuetudinarias que la canalizan en concreto[18].

a.3) Límites que provienen de la traslación del poder político a la autoridad por parte de su depositario originario.

Suárez precisa que el poder político que detenta la autoridad procede de Dios, pero no por directa institución positiva divina, sino mediante traslación o colación de la comunidad política.

> De dos maneras puede la voluntad humana actuar en la colación de un poder que tiene origen en Dios mismo. Primero, limitándose a designar o señalar la persona que ha de asumir una dignidad instituida por Dios, completamente de la misma manera que ha sido instituida, sin [que los que designen la persona tengan] autoridad ni potestad para cambiarla, aumentarla o disminuirla [...][19].
>
> Otra manera de conferir el poder es la colación hecha por un hombre mediante nueva donación o institución, aparte de la designación de la persona. En este caso, aunque tal poder tenga fundamento en alguna donación divina hecha anteriormente a otro, sin embargo, la colación posterior es de derecho simplemente humano y no divino, y se hace directamente por el hombre, no por Dios. [...] [El poder del señor político] procede directamente de la voluntad de la comunidad, y, por consiguiente, es directamente humana y de derecho humano, por más que tenga su origen en el poder natural que sobre sí misma recibió de su autor la misma comunidad[20].

Aparte de otras consideraciones, la adopción del criterio de traslación significa que la autoridad está atada al bien común, el que no es fijado únicamente de manera prudencial, por la vía de los actos de gobierno, sino también mediante pactos expresos o tácitos, donde cobra gran valor la costumbre, capaz de imponerse incluso en el evento de que el pueblo haya renunciado a ella como facultad creadora de derecho[21].

---

[18] Se pueden citar muchos textos en abono de esta afirmación. En DF III, 3, 4 escribe: «El pueblo no puede abrogar las leyes dadas por el príncipe apoyándose en su poder, sino solamente confiado en el consentimiento tácito o expreso del mismo príncipe, como enseñó Santo Tomás y nosotros expusimos ampliamente en otro lugar» (se refiere a *De Legibus* VII, donde trata de la costumbre).

[19] DF III, 2, 16.

[20] DF III, 2, 17. A continuación argumenta: «La razón es clara. [...] no basta la mera designación de la persona [...]. La razón natural no admite traslación de poder de un hombre a otro por la simple designación de la persona sin el consentimiento y la voluntad eficaz de aquel por el cual ha de ser transferido o conferido el poder. Por eso sólo puede hablarse de una colación directamente divina del poder por medio de la sucesión, la elección o de semejante designación humana, cuando se trata de una sucesión basada en una institución divina positiva. Ahora bien, el poder regio no proviene de una institución divina positiva, sino que únicamente tiene su origen en la razón natural mediante la intervención de la libre voluntad humana. Por consiguiente, tiene que ser directamente conferido por el hombre, y no por la mera designación de la persona.»

[21] Aun cuando una comunidad política haya decidido someterse a un príncipe, renunciando a su poder social legislativo propio, como *comunidad perfecta* conserva la capacidad de recibir leyes, en donde permanece implícita su capacidad consuetudinaria (DL VII, 18, 4; 14, 5).

Otra consecuencia interesante, es que aún cuando la monarquía pueda ser considerada en abstracto como la más perfecta forma de gobierno, en concreto todas las otras formas son también vehículos de la traslación del poder, mediando el *consensus* de la comunidad política. Y dentro de la monarquía existe una gran variedad de conformaciones de acuerdo a la extensión del poder que la comunidad quiso trasladar[22]. En todas las situaciones, el poder político no puede devenir en ilimitado, pues queda sujeto al vínculo por el que fue instituido.

*a.*4) *Límites que tienen origen en el derecho comunitario natural.*

Existen situaciones históricas donde no se ha originado una sociedad política perfecta, pero perviven familias o clanes en unidades sociales cuya vida genera derechos y obligaciones comunitarias. Tales derechos y deberes están fundados en la ley natural e involucra potestades jurídicas sociales destinadas a la configuración de la convivencia sobre las bases de la justicia, el amor mutuo y la misericordia[23].

b) *Límites que provienen del derecho de resistencia contra la tiranía.*

La tiranía es un término que en Suárez es bastante amplio pues abarca lo que actualmente conocemos como ilegitimidad de origen y de ejercicio. La primera se opone al poder político debidamente constituido, condición *sine qua non* de su justicia. La ausencia de debida constitución, y por tanto, de justicia, no genera, en principio, el deber de obediencia de parte de los sometidos[24], salvo que, con el tiempo, medie consentimiento libre o buena fe[25].

De su lado, la ilegitimidad de ejercicio, la tiranía *in usu*, cuando afecta gravemente el bien común, da título a la comunidad política, por derecho natural irrenunciable a la propia defensa, a la resistencia pública y activa si fue-

[22] «De ahí se sigue que el poder regio no es igual en todos los reyes, ni tiene las mismas propiedades en lo que se refiere a su duración, continuidad o sucesión [en el trono] y otras parecidas. Unos tienen poder monárquico absoluto; en otros va mezclado con una aristocracia o con la dependencia de algún senado que incluso puede tener derecho a una votación decisiva, a veces solo en ciertos casos, a veces en todos los de cierta monta, a veces en muchos, a veces en pocos, etc. Por consiguiente, es una clara prueba de que la monarquía es de inmediata institución humana y por eso puede admitir toda aquella variedad [de formas] que sean razonables, y dependan normalmente del arbitrio de los hombres» (DF, III, 2, 18).

[23] El término *derecho comunitario natural* no lo usa Suárez; lo tomamos de la sistematización que elabora E. ELORDUY, *op. cit.*, pp. CL-CLIX. Se echa de menos en esta reconstrucción un análisis comparativo —por contraposición— con el estado de naturaleza de los pensadores modernos.

[24] «La verdad católica es que el poder político (*politicum principatum*) debidamente constituido es justo y legítimo. Digo, debidamente constituido, para poder excluir el poder usurpado tiránicamente, pues es cierto que es violencia inicua y no verdadero y justo poder, ya que le falta un título justo de dominio. [...] Nadie está obligado en conciencia a obedecer sino al que tiene autoridad legítima para mandar» (DF, III, 1, 3).

[25] «Aparece sin embargo con más frecuencia que un reino es ocupado por medio de una guerra injusta. De esta manera se agrandaron generalmente los más famosos imperios de la tierra. Cierto que en este caso no se adquiere al principio el reino ni el verdadero poder por faltar un título justo, sin embargo, con el correr del tiempo sucede que el pueblo de libremente su consentimiento o que los sucesores reinan de buena fe. Cesará entonces la tiranía y comenzará el verdadero dominio y la potestad regia» (DF, III, 2, 20).

se necesario[26]. Pero en ningún caso autoriza el tiranicidio, pues no puede la autoridad privada arrogarse una función que por justo título corresponde a la autoridad pública[27].

c) Límites que derivan del cese del deber de obediencia a una ley injusta. Suárez sigue en la materia a Santo Tomás[28] y a la tradición iusnaturalista, cuya doctrina es conocida. Es injusta toda ley que no cumple las condiciones debidas en cuando al origen, a la materia y al fin. La ley injusta sólo es ley por designación accidental analógica[29], y de suyo, salvo razones de bien común, no genera el deber de obedecerla en conciencia[30].

IV. SÍNTESIS CONCLUSIVA: SUÁREZ, PENSADOR Y ANALISTA POLÍTICO ANTIMODERNO

Los casos precedentes de límites al poder político se oponen, en su género, a las categorías propias de la modernidad política tejidas alrededor del poder estatal. La subordinación del poder político a las normas de orden trascendente propugnada por Suárez [*a*.1) y *c*)] queda excluida del pensamiento moderno en virtud de la concepción del Estado soberano, sea en su versión fuerte, de connotación nacional, o en su versión débil de subyugación del orden político a sistemas normativos internacionales, como el sistema de derechos humanos, cuya naturaleza está exenta de fundamentos morales objetivos. Los límites de las libertades extra-estatales, de los derechos naturales en sentido propio, de los

---

[26] «Lo que dijo Belarmino, tomándolo de Martín de Azpilcueta, que el pueblo nunca transmite su poder al príncipe sin conservarlo *in habitu*, de manera que no pueda hacer uso de él en determinados casos, no va contra nuestra tesis ni da justificación a los pueblos para reclamar, a capricho su libertad. No dijo simplemente el Cardenal Belarmino que el pueblo conserva el poder *in habitu* para cualquier clase de actos a capricho y cuantas veces se le antoje repetirlos, sino que con muchas limitaciones y reservas dijo en determinados casos, etc. Esos casos hay que entenderlos de acuerdo a las condiciones del primer contrato o de las exigencias de la justicia natural, pues los pactos y convenios justos hay que cumplirlos [...].

»Por esta misma razón podría el pueblo hacer uso del derecho natural a la propia defensa, si el rey cambiara en tiranía su legítimo poder, abusando de él para ruina manifiesta de la ciudad; porque a este derecho nunca ha renunciado [el pueblo]. Fuera de estos casos y otros parecidos, nunca podrá el pueblo apelando a su poder, rebelarse contra el rey legítimo. Desaparece así el motivo o la ocasión de toda sublevación» (DF III, 3, 3).

[27] DF VI, 4, 13.

[28] Santo TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae,* I-II, q. 90, a.1, y q. 96, a.4.

[29] «Aunque a veces suelen designarse con el nombre de ley los preceptos o reglas injustas hablando en sentido propio y absoluto, solamente puede llamarse ley la que es medida de la rectitud sin más y, consiguientemente, sólo la que es regla recta y honesta.» La ley injusta «no es ley sino que recibe el nombre de ley sólo por cierta analogía en cuanto que prescribe una determinada manera de obrar en orden a un fin» (DL I, I, 6).

[30] «Cada ley humana obliga a todas las personas que son miembros de la comunidad para la cual se da la ley, supuestas las demás condiciones necesarias. Digo esto último porque en la ley se deben suponer todas las otras condiciones que se requieren para que la ley obligue» (DL III, XXXI, 6).

poderes jurídicos sobre los cuales el Estado no tiene competencia, propuestos por el granadino [*a*.2), *a*.3), *a*.4) y *b*)], son un imposible para la modernidad jurídicamente centralizadora y uniformadora.

En este sentido, las tesis de Francisco Suárez perviven como testimonio de una razonable oposición a la modernidad político-jurídica que debiera ser resaltada en toda su fuerza. Nuestro autor advierte que un nuevo poder —el Estado soberano y absoluto— se construye en el horizonte de la Modernidad abierto por el protestantismo. Evalúa cómo la doctrina del derecho divino de los reyes de Jacobo I le sirve de baza, señalando sus efectos a futuro perjudiciales para Europa. En el juego de circunstancias que enfrentan a Inglaterra con el Papado y a fuer de comprender los rasgos salientes de la Modernidad, Suárez reconsidera los límites infranqueables de todo poder temporal, desde una postura sabiamente anti-moderna.

III. EL ANÁLISIS POLÍTICO MODERNO

12. THOMAS HOBBES: EL MITO DEL ORDEN POLÍTICO ARTIFICIAL

DALMACIO NEGRO PAVÓN
Universidad CEU San Pablo

SUMARIO: I. Hobbes en el panorama de las ideas.—II. Las recapitulaciones de Hobbes.—III. Hobbes como pensador político.—IV. El miedo como la causa de lo Político.—V. La formación nominalista de Hobbes.—VI. Entre la religión y la filosofía.—VII. La naturaleza humana.—VIII. Los viajes de Hobbes.—IX. La situación histórica: la formación de las Monarquías estatales.—X. Los elementos del Derecho, natural y político.—XI. El *De Cive*.—XII. *Leviatán* o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil.—XIII. Hobbes, un conservador revolucionario.

I. HOBBES EN EL PANORAMA DE LAS IDEAS

Hobbes fundó el *artificialismo* sin imaginar las impresionantes consecuencias que iba a tener una vez instalado el constructivismo en el plano de las ideas creencia. Se entienden relacionándolo con Augusto Comte, un matemático cuyo pensamiento sigue la tradición hobbesiana.

1. Fascinado por el nuevo método científico resolutivo-compositivo[1], Hobbes abandonó el recurso a la autoridad, habitual en la filosofía práctica como apelación a la experiencia y a la historia *magister vitae*, oponiéndose virulentamente a Aristóteles y la escolástica. Siguiendo los pasos de Marsilio de Padua (la independencia de lo Político), Maquiavelo (el poder de la inmanencia) y Bodino (la soberanía político-jurídica), mundanizó la Ciudad de Dios de san Agustín. Teólogo político nominalista y protestante, confiaba en la sola razón en lo relativo a la vida en este mundo y perseguía la fundación de una nueva ciencia de la política tan racional que, concentrando el sentimiento de temor en el poder político, asegurase la paz colectiva. Concebida como ciencia cratológica, ciertamente con la complicidad ambiental del cartesianismo, la

[1] Vid. A. G. GARGANI, *Hobbes e la scienza*, Einaudi, Turín, 1973.

política dejaba de formar parte del *corpus* de la filosofía práctica integrándose en la teorética[2]. La imaginación estética de Hobbes[3] renovó el mito ancestral de la Ciudad Perfecta, uno de los motores del pensamiento político, dándole la forma de un orden artificial cerrado: el Estado. Un mito que ha determinado la historia posterior.

2. Con su punto de vista intensamente político, Hobbes contribuyó poderosamente a la tendencia monista del racionalismo al extrapolar el método matemático-geométrico de las ciencias naturales a las ciencias morales, cuyo método era hasta entonces el Derecho. Dentro de esa tendencia, Comte se presentaba como un *completeur* de Descartes. Pero también fue el completador de Hobbes, a quien reconoció el mérito de haber comenzado la superación del estado teológico de la Humanidad abriendo paso al metafísico que, según el determinista Comte, era el estado crítico, destructivo, que tenía que preceder al estado positivo y final de la Humanidad. Un estado artificial producido bajo la dirección de una minoría —igual que el filósofo inglés— concebida como el nuevo poder espiritual puramente terrenal, en el que se conseguiría dominar completamente la Naturaleza, incluida, por supuesto, la humana: el poder intelectual del hombre armado con la ciencia vencería por fin al poder de la Naturaleza, la causa del mal.

3. Una diferencia esencial entre Hobbes y Comte consiste en que para aquel el sujeto es el Estado y para el segundo la Sociedad. El primero buscaba el medio de eliminar los conflictos, causa del miedo; el segundo quería reconstruir la Sociedad desintegrada por la revolución francesa. Sustituyendo la Política por la Sociología, invirtió la visión hobbesiana de lo Político, transformó la cratología en sociocracia y transmutó el individualismo hobbesiano en colectivismo. Creyente en el progreso, Comte se proponía sustituir el Estado por la no menos mítica Ciudad del Hombre.

Pensador eminentemente deductivo y políticamente constructivo, los entresijos de la filosofía política de Hobbes dependen más de su peripecia vital y sus

[2] En relación con este problema, vid. todavía W. HENNIS, *Política y filosofía práctica*, Sur, Buenos Aires, 1973. El subtitulo alemán es «Un estudio en torno a la reconstrucción de la ciencia política». No obstante, Hennis hacía responsable a Descartes: «el concepto de esencia de Descartes tiene que conducir necesariamente a excluir de hecho las ciencias de la praxis» (VI, p. 132). No cabe duda de que el cartesianismo, al constituir un estado del espíritu, es el principal responsable. Pero al menos desde el punto de vista político, el *deus ex machina* fue Hobbes. La politología, que reduce la ciencia política al estudio de *masas* de hombres —los *staatliche Tiere* de Federico el Grande o los «recursos humanos»—, debe más al racionalismo hobbesiano que al cartesiano.

[3] Su visión estética está estrechamente ligada con su filosofía y su filosofía moral y política con su psicología, que debe mucho a la clásica y a la medieval. Vid. C. DEWITT THORPE, *The Aesthetic Theory of Thomas Hobbes. With Special Reference to His Contribution to the Psychological Approach in English Literary Criticism*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1940. Este autor señala que la teoría de Hobbes sobre la creación imaginativa, prescinde de las ideas tradicionales sobre la imitación (VI, p. 155). Cfr. D. NEGRO, «Thomas Hobbes: de la razón estética a la razón política», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 212 (1977), y «La imaginación política de Hobbes», ibíd., n.º 215 (1977).

andanzas en busca de seguridad e información para encontrar la manera de garantizar la paz, que de la interpretación de los hechos[4].

II. LAS RECAPITULACIONES DE HOBBES

Hobbes devino una gran figura en la historia del pensamiento en la década transcurrida entre 1640 y 1651, en la que aparecieron sus grandes escritos. No obstante, desde el punto de vista del análisis político son significativos los dos diálogos posteriores *Behemoth o el Parlamento Largo* y *Diálogo entre un filósofo y un jurista*[5], escritos reinando Carlos II. Al ser diálogos, la recapitulación lapidaria que hace en ellos de sus ideas claves al comentar las vicisitudes del conflicto entre Carlos I y el Parlamento, puede ser una buena introducción a su pensamiento.

1. *Behemoth* es una historia de la guerra civil que deja ver el valor polémico que Hobbes atribuía a los conceptos. En realidad no añade nada nuevo, pues los comentarios son una aplicación de su pensamiento maduro, cuyo horizonte rebasaba el de la guerra civil. Reproduce los ataques contra lo que considera la causa principal de la rebelión: los autores clásicos por su tendencia generalmente republicana, especialmente a Aristóteles, la escolástica y las universidades, focos intelectuales de la rebelión. Y por supuesto contra los rebeldes, acaso con la particularidad de que, restaurada la Monarquía anglicana, aquí da menos relieve a los papistas, cargando en cambio las tintas en los calvinistas puritanos.

Lo más llamativo es el título: en el libro de Job, *Leviatán* es una bestia marina y *Behemoth* una gran bestia terrestre[6]. *Leviatán*, símbolo del Estado, un orden territorial cerrado, es sin duda Inglaterra, una isla; *Behemoth* simboliza la guerra civil, que siempre es sustancialmente terrestre, puesto que tiene por objeto la redistribución del poder político: cualquiera que sea su resultado, modifica la Constitución histórica o material concerniente al gobierno y, en mayor o

---

[4] Una biógrafa de Hobbes escribía hace tiempo: «Cualquier biografía moderna de Tomas Hobbes tiene que ser en gran medida una historia de su pensamiento por la sencilla razón de que jamás hizo mucho en el sentido activo; nunca fue a la guerra, nunca envió barcos al Nuevo Mundo, o llegó a ser Lord Canciller. Principalmente parece haber escrito y pensado, leído y conversado, jugado al tenis y tocado música» (M. M. REIK, *The Golden Lands of Thomas Hobbes*, Wayne State University Press, Detroit, 1977, prefacio, p. 11). Curiosamente, la vida de Hobbes no ha merecido una biografía más detallada hasta la de A. A. ROGOW, *Thomas Hobbes, Radical in the service of Reaction* (Norton and Company, Nueva York/Londres, 1986; seguimos aquí la trad. francesa en PUF, París, 1990). La biografía corriente era la de su vecino en Malmesbury y amigo, treinta y ocho años más joven, John Aubrey

[5] *Behemoth* (Tecnos, Madrid, 1992) parece haber circulado en copias hasta que alguien lo publicó en 1679 sin autorización de Hobbes. El *Diálogo* (Tecnos, Madrid, 1992) debió de ser compuesto en la década de 1660. No se publicó en vida de Hobbes. Para ambos textos, los excelentes estudios preliminares y las notas del traductor Miguel Ángel Rodilla.

[6] Vid. C. SCHMITT, *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Ediciones Haz, Madrid, 1941 (reed. reciente en la editorial Comares).

menor medida, la interpretación del Derecho. La causa de guerra civil es la decisión fundamental sobre el orden jurídico.

2. Hobbes describe en *Behemoth* cómo un conflicto legal fue ganando en *intensidad* hasta hacerse político. Deseoso tal vez de emular a su admirado Tucídides, examina como se intensificó a su vez el conflicto político, y como, al no poderse alcanzar un compromiso —la finalidad de la política—, al llegar al extremo se convirtió en un conflicto bélico: la guerra, en este caso civil, que escinde la unidad de lo Político, como último recurso para solventarlo.

Carlos I necesitaba recursos fiscales para mantener un ejército. Pero el Parlamento, que no deseaba gravar al pueblo y temía que el monarca los emplease para someterlo, se negó reiteradamente. «El poder del poderoso, escribe Hobbes, no se funda sino en la opinión y la creencia del pueblo.» Mas el rey, en parte por sus errores, entre ellos la política religiosa de Laud, no podía apelar directamente al pueblo, que «estaba en general corrompido, de modo que a los desobedientes se les tenía por los mejores patriotas». Hasta tal punto prevalecían los elementos sediciosos que el estado de Inglaterra era una típica situación política. Hobbes hace el recuento: las universidades con sus enseñanzas y los púlpitos con los sermones, papistas, presbiterianos, «independientes», anabaptistas, quintamonárquicos, cuáqueros, adamitas, etc.

Ahora bien, si la opinión y las creencias están corrompidas se oponen a la razón. Y para Hobbes, conforme a la doctrina protestante de que el poder le corresponde directamente al gobernante por el hecho de serlo (representación de arriba abajo), la razón estaba de parte del rey: era el rey quien, con todos sus defectos, actuaba racionalmente.

3. El *Diálogo entre un filósofo y un jurista* complementa la tesis de *Behemoth* de la primacía del derecho del rey sobre el derecho del Parlamento y aborda el grave problema de la contradicción entre el derecho estatal y el Derecho. Para Hobbes, «el poder supremo, esté en el rey o en el Parlamento, siempre tiene que ser absoluto»[7], justificando la primacía del derecho del soberano en que expresa la razón superior del poder[8]. El escrito es una reflexión sobre la naturaleza del derecho estatal —el «derecho estatutario»—, de origen racional, y la del derecho común que, según Hobbes, debe ser interpretado y aplicado conforme a la razón, pues, siendo una, hace superflua la específica razón «jurídica» con la que argumentan los adversarios del absolutismo real.

Es muy expresivo del pensamiento de Hobbes, que el *Diálogo* comience afirmando que no existe una diferencia entre la racionalidad del Derecho y la de las Matemáticas. Lo peculiar de aquel consiste en que, para ser efectivo, nece-

---

[7] *Behemoth*, III, p. 146.

[8] Desde luego Hobbes no se da cuenta, debido a sus convicciones religiosas, de que la inversión que lleva a cabo en relación con el depositario temporal del poder, enlaza con el descubrimiento por Maquiavelo, al describir lo que acontece en su época, del origen inmanente del nuevo poder político. Cfr. R. ROTERMUNDT, *Staat und Politik*, Westfälisches Dampfboot, Munster, 1997.

sita ser apoyado por la fuerza: la coacción como un requisito esencial del Derecho; una innovación.

4. En consecuencia, ataca la definición de la justicia como dar a cada uno lo suyo acusando a los juristas de ser tributarios de Aristóteles. Las leyes sin la fuerza carecen de valor. La fuerza como el factor principal: sin el derecho privativo del rey a establecer tributos para poder reclutar hombres armados, el derecho carece de sentido: «el poder de reclutar y mandar soldados» es fundamental. El monopolio de las armas es consustancial a la Monarquía estatal, pues es así como la concibe ya que, «quienquiera que lo tenga tiene también sin duda toda la soberanía»; «la milicia es de hecho todo el poder soberano, pues quien tiene el poder de reclutar y mandar a los soldados, tiene todos los demás derechos de soberanía que guste reclamar»[9]. El tesoro público, en lugar de la propiedad, es el presupuesto material de la estatalidad y aparece el impuesto como un concepto de derecho cuyo único fundamento es la idea hobbesiana de que «las leyes civiles son leyes de Dios»[10].

III. HOBBES COMO PENSADOR POLÍTICO

Hobbes (1588-1679) vivió más del doble de la vida media de sus compatriotas, estimada en cuarenta años. Nacido bajo el reinado de Isabel I (1558-1603), conoció los de Jacobo I (1603-1625) y Carlos I (1625-1649); luego la dictadura (*de facto*) republicana de Oliverio Cromwell (1649-1658; Lord Protector desde 1653) y la más breve de su hijo Ricardo (1658-1660); finalmente, parte de la Monarquía restaurada de Carlos II (1660-1685). Sin embargo, sus ideas políticas, salvo escasos matices, en lo esencial fueron siempre las mismas. Es un típico pensador deductivista.

1. Políticamente, Hobbes es un pensador político «puro» y, en la perspectiva de la historia de las ideas y formas políticas, por su teoría del Estado, el mayor escritor político de las épocas moderna y contemporánea, las épocas de

---

[9] *Behemoth*, II, p. 103. Hobbes insiste siempre en esa idea, no demasiado clara en aquellos tiempos; acusa a los parlamentarios de ser «tan estúpidos» «como para no saber que quien es señor de la milicia lo es también del reino y, en consecuencia está en posesión de la más absoluta soberanía» (p. 129). En realidad Hobbes no distingue entre soberanía política y jurídica: «tengo para mí que el poder legislativo, y realmente todo poder, está contenido en el poder de la milicia» (p. 133). El monopolio de la fuerza es lo propio de la soberanía política. Lo característico de la Monarquía Absoluta y su heredero el Estado estriba en la unión de esa soberanía con la soberanía jurídica: la autorización para crear derecho, el derecho estatal o público, distinto y superior —*ius eminens* – al derecho común, cuyo medio de conocimiento habitual son los usos y las costumbres, no la ley como en el derecho estatal. De ahí la disputa de Hobbes contra el *common-law* y sus partidarios, en general los jueces, juristas como Edgard Coke, y los revolucionarios ingleses.

[10] Ibíd., I, p. 23. Impuesto y Estado son consustanciales. No hay Estado sin impuestos ni impuestos sin Estado. El impuesto era algo completamente extraño a la mentalidad medieval, pues no es fruto de un trato sino de una imposición de quien tiene poder para exigirlo.

la estatalidad. Resumió así su programa en *Behemoth*: «para el gobierno de una república no bastan ni ingenio ni prudencia, ni diligencia, si faltan reglas infalibles, así como la verdadera ciencia de la equidad y la justicia»[11]. Y por lo poco que se sabe de su vida, la dedicó a encontrar esas «reglas infalibles» de las que dependen las ciencias de la política el derecho. Dio muy pronto con la solución aunque le llevó su tiempo concretarla.

2. Confiaba tanto en la sola razón, que desdeñaba explícitamente la experiencia que, escribía en 1640, «no nos permite concluir que una cosa puede decirse que es *justa* o *injusta*, *verdadera* o *falsa*, o concluir una proposición universal». Si hizo concesiones en su filosofía moral y política, se deben a la imperfección del conocimiento de las causas humanas: «si se conociera la razón de las acciones humanas con el mismo grado de certeza con el que conocen las razones de las dimensiones de las figuras (geométricas), la ambición y la avaricia, cuyo poder se apoya en las falsas opiniones del vulgo acerca de lo justo y de lo injusto, quedarían desarmadas; y el género humano gozaría de una paz tan sólida que no parece que hubiera que luchar en adelante (a no ser por el espacio que requeriría el aumento de la población)»[12].

IV. EL MIEDO COMO LA CAUSA DE LO POLÍTICO

Hobbes nació prematuramente el día 6 de abril de 1588: «en ese momento nazco yo, gusanillo, en Malmesbury», escribió en su brevísima *Autobiografía*[13]. Ironizaba sobre su venida al mundo: «tanto miedo concibió mi madre que parió gemelos: a mí y al miedo al mismo tiempo»[14].

1. Lo Político tiene su causa natural en la necesidad de velar por la conservación del orden. Para Hobbes, el miedo a la muerte como una vivencia, ciertamente rara pero no imposible, en la que el saberse un «ser mortal» puede prevalecer sobre el saberse un «ser vivo», es la idea rectora de su conducta y su pensamiento[15]. Gran pensador irónico, hizo inscribir en la lápida de su sepultura: «Esta es la verdadera piedra filosofal». El miedo a la muerte constituye el pre-

---

[11] II, pp. 91-92.

[12] *El ciudadano*, CSIC, Madrid, 1993, dedicatoria al Conde de Devonshire, p. 3.

[13] *Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita en verso por el autor*, p. 150. Incluida en *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*. Lo redactó en verso latino cuando tenía ochenta y cuatro años. En realidad nació en Westport, lugar muy cercano a Malmesbury.

[14] El miedo lo atribuye al temor de su madre ante el anuncio de la aproximación de la Armada Invencible. Sin embargo, la alusión a la Invencible es un lapso o un recurso retórico, pues la Armada no se hizo a la mar hasta el 18-19 de mayo y en todo caso Malmesbury quedaba muy lejos de su destino. Rogow piensa que lo de la Invencible pudo haberse mezclado confusamente con una profecía muy difundida de cien años antes, que auguraba que 1588 iba a ser un año de grandes desastres

[15] El miedo, en contraste con la libertad política, es la coartada o justificación del Estado, aparato coactivo.

supuesto anímico fundamental de su teoría del Estado. Según su biógrafo Rogow, «ningún filósofo importante [...] ha llegado tan lejos en la defensa del carácter sagrado de la vida». El miedo es el *leitmotiv* de su pensamiento político.

Su piedra angular, como *suppositio* de la vida, es el movimiento, parangonando la vida con la inercia de todos los cuerpos al moverse y que en los vivos es el instinto conservación. Imaginará el Estado como el gran cuerpo colectivo: un aparato protector y coactivo, movido por la inercia del poder, capaz de garantizar la conservación de la vida humana en este mundo. Su éxito depende del miedo que infunde con su mera existencia debido a su capacidad de coacción.

2. Nieto e hijo de pastores anglicanos, Tomás Hobbes aprendió a leer y escribir a los cuatro años, iniciándose a los seis en el griego y el latín. Como coronación de sus primeros estudios tradujo la *Medea* de Eurípides, que debió causarle una gran impresión; la traducción se ha perdido.

En cuanto a su padre, no parece haber sido un dechado de virtudes éticas ni dianoéticas. De temperamento colérico e irritable, enfrentado continuamente a sus feligreses y a otros pastores, se marchó a Londres abandonando a la familia. Se piensa que la imagen de su padre fue decisiva en la vida de Hobbes; concretamente en su actitud hacia la religión, cuyo aspecto políticamente más importante era para él su función social integradora.

V. LA FORMACIÓN NOMINALISTA DE HOBBES

A los catorce años, al final del largo reinado de Isabel I, Hobbes se fue a Oxford financiado por su tío.

Estudió sin mucho entusiasmo la lógica y la física (siempre se interesó muchísimo por la óptica, cuyas bases creyó haber sentado). En cambio leyó intensamente los autores griegos y latinos. Especialmente Eurípides. Como se sabe poco de la vida de Hobbes, comparando lo que se conoce y los textos de ambos, se especula que o bien este autor le marcó profundamente o que el carácter del gran trágico griego y sus ideas sobre la naturaleza humana coincidían con los suyos. Lo cierto es que Eurípides encajaba en el ambiente nominalista imperante en la Universidad.

Ockham, preocupado por el averroísmo, había rechazado la teología racional, a su juicio incapaz de explicar la fe y la revelación. Y seguramente desde entonces Hobbes ya no admitió otra realidad aceptable racionalmente, filosóficamente, que la de los cuerpos, cuya vida o movimiento ha de explicarse mecánicamente, para lo que habría que utilizar el método matemático.

Dedicó asimismo parte de su poderoso pensamiento a dilucidar problemas artísticos y de composición literaria. Escritor sobrio, claro, vigoroso y sistemático, es un clásico de la lengua inglesa. A pesar de su escaso interés en los estudios, sin duda por esas preocupaciones estéticas combinadas con las matemáticas llegó a ser, como dijo Stuart Mill, «uno de los lógicos más rigorosos que han existido». Pues, a la verdad, su sistema filosófico sólo puede ser atacado en los

supuestos en que se apoya: básicamente su concepción teológica nominalista de libre orientación protestante, y su visión de la naturaleza humana. Como señaló Carl Schmitt, el pensamiento político de Hobbes es una teología política secularizada.

VI. ENTRE LA RELIGIÓN Y LA FILOSOFÍA

Desde luego parece fuera de duda que fuese ateo a pesar de las acusaciones en este sentido. En el fondo, lo que veían sus detractores era el erastianismo, el particularismo inherente a la estatalidad, ciertamente opuesto al universalismo de la fe cristiana[16]. Amigos católicos que le conocían bien, como los sacerdotes franceses Mersenne y Gassendi y algunos ingleses, no descartaban siquiera su conversión al catolicismo romano. Lo que tenía contra éste, era el papismo. El nacionalismo subyace a toda concepción centralizadora del poder político, pero Hobbes no era nacionalista: veía el Papado políticamente, como un poder extranjero que con el pretexto de la religión se entremetía en otras naciones.

Gran conocedor de la Biblia, sus escritos están plagados de citas bíblicas, a las que reconoce autoridad en esas ocasiones.

1. No obstante, es un ateólogo, pues como filósofo prescinde de la fe: «un don de Dios, que el hombre no puede dar ni quitar por promesa de recompensa o amenaza de tortura» (*Leviatán*, XLII). En lo que respecta al mundo natural, sólo cuenta la razón, al ser el objeto de la filosofía el cuerpo y sus cualidades; y en cuanto al método, el adecuado es el mecanicista apoyado en la geometría. Como dijo en *De cive*, «lo que debemos a la física ella se lo debe a la geometría».

Las cuestiones de fe —los dogmas— pertenecen, pues, al fuero de la intimidad; los espíritus pueden ser materia de fe, pero no de la ciencia, que asimilaba a la filosofía. Dios, de cuya existencia no dudaba, cae por eso fuera de su campo, ya que al ser eterno no puede formarse; es decir, no puede dividirse ni componerse; y cabe afirmar lo mismo de otras sustancias incorpóreas como los ángeles.

2. El presupuesto del sistema de Hobbes es el *minimum* religioso de que hablaba Bodino, integrado por las tres primeras frases del Credo de Nicea, «creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, creo en Jesucristo su único Hijo salvador y redentor mío» y los Diez Mandamientos. Pero como Hobbes se refiere a reinos cristianos reiteró unas cuarenta veces según Jacob Taubes la frase *Jesus is the Christ*[17], teniendo también tiene siempre presente por

[16] Vid., por ejemplo, ROGOW, *op. cit.*, o D. P. GAUTHIER, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1969, v.

[17] «El (*unum necessarium*) único artículo de fe que la Escritura hace simplemente necesario para la salvación es éste: que JESÚS ES EL CRISTO» (*Leviatán*, XLIII). «¿Quién es el mentiroso, sino el que niega que Jesús es el Cristo? Ése es el Anticristo», dice San Juan en su primera carta (2, 22-28).

razones políticas la frase de Jesús «Mi reino no es de este mundo». El resto es para Hobbes cuestión de fe. Es más, «la Escritura del Nuevo Testamento es ley sólo allí donde el poder legítimo la ha hecho tal» (*Leviatán*, XLII). Así pues, Hobbes reduce prácticamente lo divino en el mundo al atributo de la poderosidad de Dios Padre[18].

Su pensamiento político descansa, pues, en la imagen de Dios Omnipotente creador de los diversos reinos o gobiernos naturales, que derivarían de ahí su legitimidad: «Quiéranlo o no, los hombres estarán siempre sujetos al poder divino. Negando la existencia o la providencia de Dios, los hombres pueden sacudirse su tranquilidad, pero no su yugo. Pero llamar a este poder de Dios (que no sólo se extiende al hombre, sino también a las bestias, las plantas y los cuerpos inanimados), con el nombre de reino constituye un uso metafórico de la palabra. Porque sólo reina propiamente quien gobierna a sus súbditos mediante su palabra y con promesa de recompensas para quienes le obedecen, amenazando con castigos a quiénes la desobedecen» (*Leviatán*, XXXI). La Omnipotencia divina legitima todos los gobiernos a la manera que justificaba Lutero, negando el tradicional derecho de resistencia, la obligación de obedecer pasivamente al príncipe fuese bueno o malo. En la paz de Augsburgo (1555) se había reconocido el principio protestante *cuius regio eius religio* al que Hobbes fue siempre fiel. Eso explica sus flirteos posteriores, si pueden llamarse así, con Cromwell. Hobbes seguía también a Calvino en su énfasis en la inexorabilidad de los mandatos o leyes de los príncipes, representantes de Dios, como leyes de la naturaleza[19].

VII. LA NATURALEZA HUMANA

1. Es corriente identificar la concepción hobbesiana de la naturaleza humana con la de Maquiavelo en *El Príncipe*, pero seguramente no le debe nada. Para Maquiavelo, al menos el cincuenta por ciento de las cosas humanas dependen de la *fortuna*, la lógica de la política clásica es la retórica y el escritor florentino era un retórico. Todo esto era inaceptable para un matemático político: «yo no discuto sino que calculo», escribió Hobbes en el prólogo a *De cive*. Si coinciden es debido a que la visión negativa de la naturaleza humana, movida principalmente por el ansia de poder y sus connotaciones, como la reputación o

---

[18] Sin duda debió influir que como protestante, fuese para él muy importante la imagen de Dios en el Antiguo Testamento. Los estudiosos anglosajones de Hobbes, no suelen tener en cuenta la conocida tesis de Carl Schmitt de que su pensamiento político es teología política secularizada (quizá sería mejor decir politizada). No obstante, F. C. HOOD reconoce que Hobbes introduce en su pensamiento político, como una ficción filosófica, su convicción religiosa sobre la obligación en conciencia (*The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation ob Leviathan*, Clarendon Press, Oxford, 1964). Sobre la creencia en Dios Creador como la base de su sistema, cfr. D. P. GAUTHIER, *op.* y *loc. cit.*

[19] Sobre la influencia del protestantismo en el pensamiento político puede verse la sucinta pero sustanciosa exposición que hace G. H. SABINE en su conocida *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962 y otras ediciones. En relación con la teoría del Estado, J. A. ÁLVAREZ CAPEROCHIPI, *Reforma protestante y Estado moderno*, Cívitas, Madrid, 1986.

la vanagloria, en definitiva el orgullo, es, apuntaba Carl Schmitt, la adecuada al análisis político. En el caso de Hobbes, seguramente se trata de una convicción antropológica.

2. Para concretar la solución del problema político, Hobbes elevó a teoría lo que ocurría en su época, tan convulsa y pródiga en acontecimientos, como una confirmación de lo que deducía por introspección más que por observación. La antropología es fundamental en Hobbes. Dice expresivamente en uno de los párrafos de la Introducción a *Leviatán*:

> Aunque descubrimos a veces los designios de los hombres por sus acciones, hacerlo sin compararlas con las nuestras y sin distinguir todas las circunstancias por las que el caso puede ser modificado, es como descifrar sin una clave y engañarse en casi todo, sea por excesiva confianza o bien por excesiva desconfianza; igual que el que lee es el mismo un hombre bueno o malo: las características del corazón humano, tal como están manchadas y confundidas por el disfraz, la mentira, la falsificación y las doctrinas erróneas, únicamente son legibles para quien investiga corazones.

La averiguación de la verdad depende, pues, según Hobbes, de las ideas madres sobre la naturaleza humana, cuyo estudio se planteó a fondo. Construyó su genial ciencia política a partir de ella. El problema consistía, igual que para Descartes, cuyas preocupaciones eran empero más amplias, en encontrar el método adecuado.

3. Su idea estatal descansa en su concepción intensamente política de la naturaleza humana. Aislándola del aspecto religioso, dedujo las «reglas infalibles». Inauguró así la era de la politización (y cuantificación) de la cultura occidental, difundida universalmente, a consecuencia del artificialismo introducido con esas reglas: a la ancestral visión natural del orden como increado o creado, opuso la visión del orden como un producto de la acción humana.

Decía Ortega que las ideas-creencia de que se va a vivir hasta el final cristalizan hacia los treinta años. Ahora bien, quizá porque no comenzó a publicar el resultado de sus propias ideas-ocurrencia hasta cumplidos los cuarenta años, los escritos de Hobbes siempre dan la impresión de madurez. Se debe también a que, en contraste con la timidez de su carácter, una vez adquiridos paso a paso y asimilados sus instrumentos intelectuales, se sentía muy seguro de sí mismo. De ahí que los hechos que podían impresionarle los encajase en ideas preconcebidas sobre lo Político, sin influirle más que accidentalmente: como «accidentes» de lo que consideraba la «sustancia» de su pensamiento político.

Oakeshott, al referirse al estilo de Hobbes, constata que es «un estilista consciente y maestro de un estilo que expresa su entera personalidad; pues no existe un hiato entre su personalidad y su filosofía»[20]. Para el análisis de su pensamiento parece, pues, lo mejor, comentar los hitos de su biografía intelectual.

---

[20] *Hobbes On Civil Association*, Blackwell, Oxford, 1975, «Introduction to Leviathan», III, p. 14.

VIII. LOS VIAJES DE HOBBES

Hobbes completó su formación humanística viajando por Francia e Italia entre 1610 y 1613 como preceptor del hijo del conde de Cavendish, a cuya familia permanecería unido hasta su muerte. Durante su estancia en París, fue asesinado, en 1610, Enrique IV de Borbón, un acontecimiento que causó sensación en toda Europa y fue como el preludio de la guerra de los Treinta Años (1618-1648), la primera guerra civil europea, desencadenada por motivos religiosos.

1. En 1621 tradujo al latín los famosos *Ensayos* de su amigo, algunos dicen que protector, y del que fue algún tiempo secretario, el canciller Francis Bacon, si bien la experimentación baconiana le parecía una «práctica de boticarios». Parece haberle influido más el *De veritate* del librepensador deísta Herbert de Cherbury, para quien tanto la verdad como la religión se fundan en su conformidad con la Naturaleza, por lo que existen varias clases de verdades; bien entendido que, para el nominalista Hobbes, la verdad y el conocimiento únicamente son posibles como combinaciones de signos. El futuro filósofo se interesaría especialmente por la verdad de lo Político aplicando su famosa máxima *veritas in dicto, non in re consistit*, que reconduce la retórica a la lógica.

En 1629 tradujo la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides: le fascinaba como escritor y era su «historiador favorito». Hay quien dice que lo hizo con el propósito de desmitificar las ideas democráticas; pero la *Historia* no es antidemocrática sino un libro clásico, exento de connotaciones ideológicas, sobre la guerra y la *Machtpolitik*[21]. Le añadió una importante Introducción, que es su primera intervención con voz propia en la vida pública intelectual. Explica también lo que hay cierto en la afirmación de que, si bien Hobbes despreciaba el valor como una suerte de pacifista *avant la lettre*, sus diferencias con los autores contemporáneos dimanan empero del empleo de una terminología que debe mucho al vocabulario guerrero[22].

2. De nuevo en Francia (1629-1631), asimismo como preceptor del hijo de otro noble, redescubrió los *Elementos* de Euclides: «¡Por Dios, esto es imposible!», exclamó fascinado al entrever las posibilidades que ofrecía la aplicación de la geometría a las ciencias del hombre.

El tercer viaje a Francia e Italia (1634-1637) fue sin duda decisivo. En París conoció al padre Marin Mersenne, un gran animador de la vida intelectual. Mersenne le introdujo en su círculo, en el que trabó una gran amistad con Pierre Gassendi, otro clérigo católico, para quien el alma era una «tabla rasa», con

---

[21] La obra de Tucídides recuerda la autonomía de la política; que el fin de la política es racional; que la violencia guerrera contradice al orden político, que sólo se realiza en el interior de las ciudades; en fin, la acción humana en cuanto tal. Vid. R. ARON, *Dimensiones de la conciencia histórica*, Tecnos, Madrid, 1962, cap. V.

[22] Cfr. Sh. S. WOLIN, *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*, Foro Interno, Madrid, 2005.

Huyghens, con Descartes, cuyo famoso *Discurso del método* vio la luz en 1637 y otros personajes.

Es significativo que, a pesar de los esfuerzos de sus amigos comunes y similitudes de carácter, Hobbes y Cartesius, que discutieron noches enteras, nunca simpatizaran. Seguramente, no tanto porque el filósofo francés fuese de tendencia espiritualista mientras Hobbes se inclinaba ya decididamente hacia el materialismo, a causa de su corporalismo, suprimiendo el espíritu y reduciendo todo al movimiento y la extensión. Su materialismo era en realidad bastante flexible; semejante por cierto al del formalista Duns Scoto, quien se había planteado si la materia podría pensar[23]. Su hostilidad hacia Descartes puede haberse debido más bien a que el asustadizo Hobbes era en compensación un ególatra en cuestiones intelectuales y tendía a esquivar a quienes podían rivalizar con él, molestándole que aquel fuese mejor matemático. La verdad es que Hobbes le concedía más importancia a Descartes que la que éste le reconocía a él.

3. En Florencia se relacionó con Galileo, a quien impresionó el pensador en ciernes. Se encontrarían más veces. El fundador de la ciencia moderna había sentado los cimientos de esta última en el convencimiento de que, *en pendant* con la Sagrada Escritura, dictada por el Espíritu Santo, el Libro de la Naturaleza es la escritura de Dios Creador en lenguaje matemático: círculos, triángulos y figuras naturales determinan la regularidad de las leyes de la Naturaleza. Era lo que buscaba Hobbes con ahínco, convencido como estaba por la influencia ockhamista, de que si la Creación, la *natura creata*, obedece a leyes estrictas que regulan y aseguran su existencia establecidas por la voluntad divina, la *potentia ordinata Dei*, a ellas no escapa, por lo menos enteramente, la naturaleza humana en tanto naturaleza. Galileo fortalecía el corporalismo o materialismo de Hobbes; se cree que incluso se mostró conforme con su idea de aplicar a la moral el método geométrico.

IX. LA SITUACIÓN HISTÓRICA: LA FORMACIÓN DE LAS MONARQUÍAS ESTATALES

1. Hobbes estuvo presente donde se estaba fraguando el modo de pensamiento racionalista en la filosofía y en la ciencia. Lo que llama Yves Zarka «la decisión metafísica de Hobbes»[24] habría fermentado en ese ambiente dispuesto a dominar la Naturaleza.

---

[23] Cuenta Rogow que, en su furia contra la escolástica, Hobbes consideraba a Pedro Lombardo y a Duns «dos de los más eminentes idiotas que en el mundo han sido». En cuanto al materialismo de Hobbes, según R. HÖNIGSWALD, «si se tienen en cuenta las expresiones ocasionales y periféricas del filósofo, el "materialismo" de Hobbes se reduce a la idea de que tiene que indicarse un sustrato, cuya estructura sea suficiente para las condiciones del concepto de conocimiento del movimiento» (*Hobbes und die Staatsphilosophie*, Wissenschafliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971, III, pp. 90-81). Hönigswald afirma que el materialismo hobbesiano nada tiene que ver con el que se popularizó desde el siglo XIX.

[24] *La décision metaphyisique de Hobbes. Conditions de la politique*, Vrin, París, 1999.

De regreso a Inglaterra con el bagaje adquirido, se propuso escribir, desde su punto de vista antropológicamente corporalista y metodológicamente mecanicista, la trilogía *De Corpore*, *De Homine* y *De Cive*, en torno a la cual giraría todo su pensamiento: primero el movimiento de los cuerpos en general; luego el de los cuerpos humanos en particular y, en tercer lugar, el del cuerpo político como un cuerpo colectivo[25].

Sin embargo, en su patria habían empezado las agitaciones «frondistas» por motivos religioso-políticos, y las disensiones entre Carlos I y el Parlamento abocarían a la llamada revolución puritana, que duraría desde 1640 (fácticamente desde 1642, en que se libró la batalla, indecisa, de Edgehill) hasta 1649. Entre los puritanos tenía gran predicamento la idea bíblica de «un nuevo cielo y una nueva tierra», y grupos influyentes como el de la Quinta Monarquía, postulaban la realización del reino de Dios en la tierra[26]. Y el humanista Hobbes reiterará siempre, más que contra los papistas y presbiterianos, contra puritanos, en especial contra los utopistas de la «Quinta Monarquía», «Mi reino no es de este mundo».

2. En Inglaterra, Enrique VIII había actuado claramente como un monarca absoluto —un dictador— y Jacobo I teorizó después sobre el derecho divino de las dinastías: la dictadura por derecho divino. Sin embargo, lo que defendía Hobbes es que el mando político, en tanto implica la decisión, es siempre personal y, en este sentido, monárquico. Su fórmula era el Rey con el Parlamento. No tuvo inconveniente en regresar a Inglaterra cuando Cromwell se erigió en dictador republicano. Lo importante para Hobbes consistía en que la razón de ser de lo Político radica en que dé seguridad, comenzando por la protección de la vida.

La peculiaridad de su pensamiento estriba en que vislumbró que la Monarquía es una forma de la Dictadura del tipo comisario, para garantizar el orden, mucho más necesaria en las circunstancias del momento, puesto que en Inglaterra había comenzado la revuelta puritana que acabaría en revolución. Al oponerse al «absolutismo», es decir, a la Monarquía, subvertía el *régimen* u orden político dando paso a su contrario, una *situación* política, concepto que entraña inestabilidad, incertidumbre e inseguridad: miedo.

Hobbes empezó a concebir en su exilio parisino la forma de su teoría definitiva, cabría decir que «pura», del Estado, bajo el apremio de las circunstancias. En la misma Francia, Richelieu estaba asentándolo sólidamente.

3. Las Monarquías Absolutas han afirmado y construido la estatalidad, entonces todavía el germen de una forma política absolutamente nueva, como la que había descrito Maquiavelo. Sin embargo, la utilizaban al servicio de sus intereses, lo que suscitaba situaciones conflictivas cada vez más intensas. No es pues, extraño que Hobbes, partidario de la Monarquía «Absoluta», fuese también el primer y máximo teórico del Estado. Teniendo a la vista la guerra civil, no lo

---

[25] Sobre los significados de cuerpo en Hobbes, R. HÖNIGSWALD, *op. cit.*, I, p. 50. Este libro es muy importante para precisar el sentido de los conceptos fundamentales de Hobbes.

[26] Cfr. M. WALZER, *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, Katz, Buenos Aires, 2008.

concibió como un instrumento del gobierno monárquico sino de una forma por decirlo así autónoma, que, en rigor, hiciera innecesaria tanto la dictadura monárquica como la republicana: como una máquina —el «Hombre Artificial»— a cuyas reglas de funcionamiento, el derecho estatal, ha de someterse el gobierno, sea monárquico, aristocrático o democrático, aunque Hobbes siempre fue reticente ante la aristocracia y la democracia como formas del gobierno. Esto es una de las causas por las que siempre se ha discutido quien es en realidad el soberano en el Estado hobbesiano. Hobbes no lo dejó muy claro, pero el soberano será el propio Estado en tanto impone como una máquina sus reglas de funcionamiento cuyo orden —definido por el derecho político— debe conservar el gobierno, cualquiera que sea su forma[27].

A la verdad, el soberano seguía siendo el Derecho como en la vieja doctrina del imperio de la ley. Con la decisiva diferencia de que el Derecho lo hace ahora el príncipe en virtud de su poder político justificado por la teoría de la soberanía político-jurídica formulada por Bodino, reconocida como principio del derecho público europeo en la paz de Westfalia (1648).

4. Frustrado por las circunstancias el proyecto de escribir la trilogía, debió empezar Hobbes a concebir la posibilidad de imitar la idea calvinista del reino de Dios en la tierra con criterios estrictamente temporales dándole la forma de un Estado de Paz (L. Strauss) mediante la aplicación de las leyes de la Naturaleza a las realidades políticas: sería como un Gran Artificio semejante al de los automatones renacentistas, una suerte de «Hombre Artificial» capaz de encauzar las divisiones conflictivas del cuerpo político, de impedir la guerra civil y de garantizar la paz pública. Un *deus mortalis* en tanto pudieran aplicársele las palabras sobre Leviatán, el monstruo marino del Libro de Job (cap. 41): *non potestas enim super terram quae comparatur ei*. Sin embargo, se contentó de momento con una introducción general a su pensamiento.

X. LOS ELEMENTOS DEL DERECHO, NATURAL Y POLÍTICO

En 1640 circularon en Londres copias del libro de este título[28]. En la dedicatoria, lo describe como «la auténtica y única fundamentación» de la ciencia del gobierno. Tras resumir las premisas de su programa, concluye con una especie de declaración de guerra. Las copias no tuvieron mucha repercusión. Pero Hobbes siempre tuvo una «apreciación exagerada de su propia importancia» (R. Peters) y, en vista de la suerte corrida por Strafford y algún otro realista[29],

---

[27] Cfr. C. SCHMITT, «El Estado como mecanismo en Hobbes y en Descartes». *Razón Española*. Nº 131. (mayo-junio 2005).

[28] Madrid, Alianza Editorial, 2005. Esta edición española se basa en la de F. Tönnies. Hobbes llevó consigo alguna copia y el libro se publicó por primera vez como dos ensayos: *Of Human Nature* y *De Corpore Político*. En 1652 se publicaron juntos como *Elements of Law, Natural and Political*. De TÖNNIES vid. todavía *Tomás Hobbes*. Madrid, Revista de Occidente, 1932.

[29] Hobbes lo cuenta en *Behemoth*.

decidió marcharse a Francia: en realidad se autoexilió (en 1640) para escapar a la casi segura guerra civil. Fue «el primero, escribe su biógrafo Rogow, en emprender la fuga».

1. Las premisas:

> De las dos partes principales de nuestra naturaleza, Razón y Pasión, proceden las dos clases de conocimiento: matemático y dogmático. El primero está libre de disputas y controversias porque consiste únicamente en comparar cifras y movimientos, cosas en que la verdad y el interés de los hombres no se oponen entre sí. Pero en el segundo no hay nada que no se pueda discutir, porque compara a los hombres y trata de sus derechos y beneficios; de forma que, tantas veces como esté la razón en contra de un hombre, otras tantas estará el hombre contra la razón.

Conclusión:

> De eso se desprende que todo lo que han escrito los hombres acerca de la justicia y la política en general, se halla plagado de contradicciones de unos con otros y consigo mismos.

La declaración de guerra:

> Para reducir esta doctrina a las reglas y a la infalibilidad de la razón, no existe otro medio que establecer unos principios básicos tales que, al no inspirar desconfianza a la pasión, no se intente desplazarlos; y a continuación fundamentar gradualmente, a partir de ellos, la verdad de las cosas en la ley natural [que hasta ahora —escribe Hobbes— ha sido establecida en el aire], de modo que el conjunto resulte inexpugnable.

Según el propio Hobbes, seguro ya de su superioridad, las conclusiones de *Elementos* son «de tal naturaleza que, por no haberlas tenido presentes hasta el momento, el gobierno y la paz no se han tenido más que miedo mutuo». Juzga por tanto que «sería extraordinariamente beneficioso para la república que todos los hombres profesaran las opiniones aquí expuestas referentes al derecho y la política».

2. En la primera parte estudia los hombres como personas naturales (cuerpos): sus facultades, sus pasiones, la importancia del lenguaje, las leyes de la naturaleza en el estado natural puro y aparece, algo tímidamente, el mito del estado de naturaleza. La segunda versa sobre los hombres formando un cuerpo político. Examina las formas de gobierno, su papel de en las controversias religiosas, las causas de rebelión, que imputa a las enseñanzas escolásticas y a las Universidades, que incitan a la desobediencia y enseñan causas de sedición, y la naturaleza de las leyes y sus clases. Según Hobbes, la libertad natural (*natura* equivalía en el lenguaje medieval a *libertas* y, por implicación, a derecho) debe ser sustituida por un *contrato político* que establezca una autoridad fuerte capaz de exigir obligaciones.

3. En *Elementos* están ya las principales ideas políticas de Hobbes. Los acontecimientos posteriores le reafirmaron en ellas.

En esa obra se muestra inequívocamente favorable al absolutismo monárquico por varios motivos. El primero que, de hecho, Inglaterra había avanzado mucho desde la Monarquía mixta, normal en el «régimen» medieval[30], hacia el absolutismo, *lo que entonces significaba hacia el Estado*; quizá, según N. Henshall[31], más que ninguna de las Monarquías europeas, incluidas la castellana y la francesa. En la disputa provocada por Henshall, tiene razón este último en que «la Monarquía es absoluta por definición: ésta es su característica principal». Esto requiere una mínima explicación.

En la Edad Media, cuya forma histórica-política suele denominarse *Res publica christiana*, prevalecía la concepción republicana de tipo aristocrático, siendo el rey un *primus inter pares*. En un momento dado, los reyes superaron su posición de jueces supremos y representantes de la Corona (el reino) con capacidad de mando, y por una serie de concausas, empezaron a acaparar y concentrar los poderes dispersos de la poliarquía medieval y a ampliarlos. En realidad, el mando, reglado por el *êthos* y, en último término, por el Derecho —la *omnipotentia iuris* medieval—, es únicamente el ejercicio de una *potestad*. Pero los reyes también empezaron a transformar vagamente la autoridad del juez para decidir el sentido del derecho (*sentium dire*, sentenciar), en un derecho subjetivo. Esto convertía su potestad conforme al orden jurídico vigente, en *poder*, mediante la objetivación jurídica basada en la fuerza, de ese derecho subjetivo a decidir[32]: los reyes capaces de legislar dejaron de ser pares y se convirtieron en Monarcas.

A la verdad, esto corresponde al auténtico concepto de la Monarquía, como ya había explicado muy bien Aristóteles[33]: la Monarquía no incluye sólo el de-

[30] Acerca de este concepto, el importante libro de M. SENELLART, *Les arts de gouverner. Du régime mediéval au concept de gouvernement*, Seuil, París, 1995. Hobbes consideraba un defecto ese carácter mixto y positivo el absolutismo. Cfr. *Behemoth*, III, p. 148.

[31] *The Myth of Absolutism: Change and Continuity in Early Modern European Monarchy*, Longman, Londres, 1992. Para Henschall, el concepto «absolutismo», introducido en el siglo XIX, es polémico, inverificable e inconsistente. Sobre la discusión actual, el opúsculo R. G. ASCH y H. DURCHARDT (eds.), *El absolutismo. ¿Un mito? Revisión de un concepto historiográfico clave* (Idea Books, Barcelona, 2000), editado por F. Sánchez Marcos con artículos de Asch y Durchardt y E. Heinrichs y un texto de Henshall que resume su posición.

[32] En el capítulo XIV de *Leviatán* define así el derecho natural: «la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza». El derecho subjetivo es la libertad considerada como derecho. A continuación define la libertad como «la ausencia de impedimentos externos». «El derecho consiste en la libertad de hacer o no hacer». El Derecho Natural pierde su carácter objetivo en tanto las reglas que rigen el orden natural (por creación o increado); además, la libertad deja de ser un presupuesto ontológico, previo al Derecho, de modo que el Derecho se limita en rigor a reconocer el derecho concreto a actuar y excepcionalmente a no actuar. Kelsen, al identificar Derecho y Estado en el siglo XX, se limitó a sacar a la luz la consecuencia implícita en pensamiento de Hobbes sobre el Derecho: el Derecho como fuerza racionalizada.

[33] H. WARRENDER ha mostrado, en *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation* (Oxford University Press, Oxford, 1957), que Hobbes, a pesar de sus ataques casi obsesivos contra Aristóteles, sin embargo le debe mucho. Obviamente, también a la escolástica.

recho a mandar, a ejecutar conforme al orden jurídico vigente, dentro de él, sino el derecho a decidir al margen del orden jurídico existente, incluyendo la posibilidad de modificarlo si lo requiere la conservación del pueblo conforme al adagio romano *salus populi suprema lex esto*, fundamental en Hobbes[34].

En realidad, lo diferencial históricamente del calificativo «absolutismo» consiste en que alude al derecho divino de los reyes —que Hobbes rechazaba— que les hacía depositarios directos del poder, que antes se consideraba depositado en el pueblo, del que el rey era únicamente el representante. Es decir, el derecho divino legitimaba su derecho a decidir modificando a su voluntad no sólo el orden político sino el jurídico[35]: se convertían en dictadores[36].

XI. EL *DE CIVE*

Tras su fuga en 1640 Hobbes permanecería en Francia hasta 1651 en estrecha relación con círculo de Mersenne. En este período se materializaron los escritos que le hicieron famoso. Sin duda, algunos estaban proyectados y pensados antes de su escapada. Desde luego el más importante y definitivo, *Leviatán*, se gestó en su autoexilio. Antes publicó, en 1642, el difundidísimo —se sucedieron las ediciones— *Elementa philosophica seu politica de Cive*, *id est*, *de vita civile et politica prudenter instituenda*[37], conocido simplemente como *De cive*, *El ciudadano*, que le dio un gran renombre. Desde Grocio hasta el reticente Descartes mostraron su aprecio. Hobbes anticipó la publicación de esta parte de la trilogía proyectada, por la situación de Inglaterra, que, según su editor inglés Warrender, se trasluce en esta obra, en la que emplea concienzudamente el método resolutivo-compositivo de Galileo.

1. En la primera parte de *El ciudadano*, titulada «Libertas», estudia Hobbes, de una manera tan determinista que motivó una famosa polémica con el obispo arminiano Bramhall, los deberes de los hombres en tanto hombres. En la segunda, titulada «Imperium», trata de los deberes de los hombres en tanto ciu-

[34] Cfr. D. NEGRO, *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, El Buey Mudo, Madrid, 2009.

[35] Debido a esta doctrina, tiene razón P. MANENT al afirmar que la Monarquía Absoluta ha embrollado todo el pensamiento político posterior (*Cours familier de philosophie politique*, Fayard, París, 2001; trad. al español en el Fondo de Cultura Económica).

[36] C. SCHMITT comprendió muy bien el carácter de la Monarquía llamada Absoluta como una dictadura del tipo comisario para restablecer el orden ante la disolución del orden medieval: *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1968.

[37] La versión inglesa apareció en 1651. Existen al menos dos ediciones en español: la de A. CATRYSSE, publicada pot el Instituto de Estudios Políticos, Caracas, 1966, prologada por N. Bobbio, y la bilingüe de J. RODRÍGUEZ FEO, publicada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1993, prologada por el traductor. *De cive* fue incluido en el Índice de libros prohibidos en 1654. Posteriormente también lo fueron las principales obras de Hobbes. Sus libros fueron quemados en 1683 por los estudiantes de Oxford.

dadanos. En la tercera, titulada «Religio», de sus deberes en tanto cristianos. El carácter secular, puramente político, de *El ciudadano* fue la fuente principal de los rumores sobre el ateísmo de Hobbes, que no dejaron de inquietarle durante su estancia en Francia y le acompañaron el resto de su vida.

Hobbes consideró siempre *El ciudadano* el fundamento de su nueva ciencia de la política. A respecto, escribe Rogow:

> a los cincuenta y cuatro años, Hobbes había madurado su teoría política, que comenzara a tomar forma en Oxford, encontrado su expresión en Tucídides y había desarrollado en sus cartas y discusiones con los grandes pensadores de su tiempo al menos de tres países. Aunque aún debían tener lugar muchos acontecimientos y enriquecerse su obra con libros y monografías diversas, no aportaron a su teoría más cambios importantes que los dictados por las necesidades políticas y la preocupación por su «propio» interés.

Puesto que al final «quedó *Leviatán* como su obra más extensa y completa sobre la política, pero en cierto sentido como una recapitulación de *Elementos* o *De cive*»[38], cabe destacar aquí la aparición en *De cive*, con más nitidez que en *Elementos*, del gran tema hobbesiano del estado de naturaleza, claramente diferenciado del mismo tópico corriente entre los padres de la Iglesia y en la escolástica.

2. El estado de naturaleza era un lugar teológico que designaba la situación del hombre después del pecado original. El concepto pecado alude al desorden de la naturaleza humana individual tras la caída y el estado de naturaleza a la situación histórica constitutivamente desordenada en que se encuentra la vida humana colectiva por esta causa. Hobbes lo describe como una situación en que la vida es «solitaria, pobre, desagradable, bestial y breve». La civilización (palabra que Hobbes desconoce) comenzaría según esto al salir del estado de naturaleza[39].

Al politizar ese concepto capital de la teología de la historia para neutralizarlo, introdujo Hobbes un tema metapolítico fundamental en el pensamiento posterior. Sin el estado de naturaleza caída en el trasfondo —que Hobbes presentaba como un estado de guerra de todos contra todos, movidos por el egoísmo de la propia conservación—, resulta ininteligible toda la doctrina política y social contractualista y, en general, prácticamente todo el pensamiento político posterior en tanto depende del contrato político.

A Hobbes, tan versado en teología, debió ocurrírsele extrapolar ese concepto a la política como una imagen retórica —«la verdad y la elocución son el alma y el cuerpo de la historia»— para utilizarla como un modelo de la física, a fin

[38] *Op. cit.*, 6, pp. 137-136. ROGOW se apoya en la afirmación de Goldsmith en su introducción a la reedición de la edición de Tönnies de los *Elementos*, Frank Cass, Londres, 1969.

[39] La visión nominalista de Hobbes del estado de naturaleza como un mero hecho (prescindiendo de los fines de la Creación) o más bien una típica *suppositio* nominalista, lo plantea como algo sin fundamento: ontológicamente descansaría en la Nada. La salvación a partir de la Nada plantea a su vez el tema de los valores: éstos se inculcan mediante la socialización y la politización inherentes al contrato, apareciendo la voluntad de poder como rectora de la vida, etc.

de sintetizar la situación de desorden generalizado existente en Inglaterra, quizá también en Francia, cuya situación debía conocer bien, y tal vez en el resto de Europa, en aquellas naciones en que penetró el protestantismo[40]. Lo que para Hobbes era un modelo, se convirtió en concepto metapolítico en el contexto de las luchas entre la Reforma y la Contrarreforma.

3. *De cive*, enfrentado a las reivindicaciones de derechos, que se podrían calificar de típicamente medievales frente a las pretensiones monárquicas, es casi un compendio de deberes[41]. Éstos derivan siempre, aquí como en los demás escritos de Hobbes, de lo que consideraba el presupuesto del derecho natural, una constante como las de la física: todo hombre debe proteger su vida y su cuerpo en la medida que pueda empleando a tal efecto todos los medios y esfuerzos sin los que no podría protegerse: en esto consisten su deber y su derecho supremos.

Por Derecho Natural entiende las leyes de la naturaleza humana de las que infiere el soberano las reglas del orden artificial —a la larga el Estado de Derecho— adecuado a esas constantes del ser humano como un cuerpo en movimiento, cuya conservación es a la vez un deber y un derecho. El Derecho Natural de Hobbes es «una expresión clásica del intento de transformar la idea de orden en un problema de la física»[42]. Lo único que queda del viejo Derecho Natural es la obligación moral y política del soberano de deducir de la Naturaleza[43], creada por Dios omnipotente, las reglas de la nueva forma del orden —es decir, las leyes políticas—, conformes con la naturaleza del hombre. Hobbes ofrece breves catálogos de las leyes naturales fundamentales. Su número varía según los escritos, pero todas son reducibles a la ley de la autoconservación: el derecho a conservar la propia vida y el propio cuerpo (con el corolario de la propiedad, etc.)[44].

---

[40] En realidad, en la guerra de los Treinta Años, apenas quedaron al margen las penínsulas ibérica e italiana y relativamente los países eslavos; no obstante, todos participaron directa o indirectamente en ella.

[41] Cfr. H. WARRENDER, *op. cit.*

[42] R. HÖNIGSWALD, *op. cit.*, II, p. 80.

[43] Entendida en el sentido moderno. Vid. R. BRAGUE, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, París, 1999 (hay trad. española en Ed. Encuentro).

[44] Estas enumeraciones reflejan las dudas de Hobbes sobre los *valores* que deben considerarse fundamentales en un orden político. Representan seguramente la irrupción de la consideración de los valores como dogmas del mundo sociopolítico o dicho de otra manera, de las ideologías que pretenden guiarlo. No obstante, la filosofía de los valores, que da lugar a la tiranía de los valores denunciada por Carl Schmitt, sólo pudo asentarse en el ambiente del siglo XIX, dominado por el formalismo kantiano y la doctrina del Estado de Derecho, como una solución precaria —polémica— al nihilismo.

La ley natural de la autoconservación es el valor hobbesiano fundamental: funge como la ley o valor básico de las demás leyes naturales. La conservación de la propia vida no sólo es el origen del moderno egoísmo social, según se ha observado tantas veces, con sus secuelas humanitaristas y pacifistas, sino el antecedente remoto de las bioideologías que han sucedido a las ideologías mecanicistas tras el declive de la marxista-leninista. Efectivamente, todas ellas son reductibles a la de la salud, relacionada con la persecución de la inmortalidad (vid. D. NEGRO, *El mito del hombre nuevo*). Esa bioideología es la *forma mentis* de todas las demás bioideologías concretas que produce el artificialismo multiculturalista. La misma bioideología ecologista, cuyos objetivos parecen distintos a los de la de la salud y las derivaciones de la de género (feministas, abortismo, homosexualidad,

En suma, Hobbes, de acuerdo con su individualismo radical, interpreta la sustancia del derecho como subjetiva. Lo que hace el soberano es objetivar los deberes y derechos subjetivos dándoles la forma de leyes generales del orden político: *leges naturales etiam civiles sunt*. De ahí otra gran innovación: las libertades no son originarias —la libertad natural— ni los derechos el medio de garantizarlas en caso de conflicto, sino que derivan de los derechos que reconocen las leyes. De otro modo: Hobbes, al definir la libertad como poder (*Freedom is Power*), le entregó la libertad política al soberano para que protegiese a cambio las libertades personales y las civiles o sociales como en la dictadura comisaria.

XII. *LEVIATÁN* O LA MATERIA, FORMA Y PODER DE UNA REPÚBLICA ECLESIÁSTICA Y CIVIL

El título completo es de suyo muy expresivo. Se cree que la decisión de su autor de escribir y publicar *Leviatán* se debió a la insistencia de sus grandes amigos Mersenne, Gassendi y Du Verdus. También debió influir que la guerra civil inglesa estuviese prácticamente decidida hacia 1647 a favor del Parlamento y Hobbes pensara en su regreso a Inglaterra. Según sus biógrafos, sus últimos años en Francia no fueron felices por diversos motivos: dos serias enfermedades y una parálisis de las manos, de momento intermitente, sobrevenida en 1650; políticos, por sus relaciones con la corte del rey exiliado; intelectuales por sus malas relaciones con Descartes; y sentimentales: le afectó hondamente la muerte de Mersenne en 1648, a lo que se juntaron el retiro de Gassendi al sur de Francia y la prolongada ausencia de Du Verdus. Hobbes se sentía aislado, lo que intensificaba su complejo de inseguridad.

1. Aprovechando la amnistía general decretada por Cromwell retornó a Inglaterra. Ésta era una nación muy distinta a la que había dejado once años antes, lo que agravó sus miedos: cuando llegó, hacía seis meses que había aparecido en Londres, con gran éxito, *Leviatán*[45] y desconocía qué pensarían tanto los partidarios de Cromwell como sus antiguos amigos, mayoritariamente realistas. Escribe en la dedicatoria a su «muy honorable amigo Francis Godolphin»: «estando amenazado por quiénes reclaman una libertad demasiado grande y, en el lado contrario, por quiénes reclaman demasiada autoridad, se hace difícil cruzar indemne ante las armas de ambos bandos». La realidad es que, si bien no gustó a ninguno de los dos bandos, nadie se metió con Hobbes.

Leviatán es hasta hoy sinónimo del Estado. El cuadro que lo representa lleno de simbolismos en las ediciones del libro, fue muy cuidado por Hobbes[46]. Re-

---

muerte digna, etc.), no es más que una extensión de la de la salud a la Naturaleza, a la que prima. Un antecedente próximo y concreto común a todas ellas es la ideología nacionalsocialista.

[45] En español hay dos buenas traducciones: la del Fondo de Cultura Económica y la de A. ESCOTADO para la Editora Nacional (Madrid, 1979, reeditada por Alianza Editorial). Aquí se sigue esta última teniendo en cuenta la ed. inglesa de A. D. LINDSAY.

[46] Sobre la simbología, vid. el comentario de ROGOW, *op. cit.*, 7, p. 181. También C. SCHMITT, *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*.

trata un hombre artificial, un gran artificio, que es movido por el hombre natural para el que se mueve. Pero es también un dios mortal. Una especie de representante del Omnipotente Dios inmortal en los Reinos naturales, en los que, como vicario, es el sumo poder: en la mano derecha tiene la espada, símbolo del poder temporal, y en la izquierda el báculo, símbolo de la autoridad —para Hobbes, poder— espiritual. Hobbes simbolizaba así la inversión del dualismo religión-política, o autoridad espiritual-poder temporal. Su admirador, seguidor y crítico Rousseau dirá un siglo más tarde que no consiguió resolver el problema de los dos poderes; su solución consistió en sustituir el contrato político hobbesiano por un contrato total, el contrato social.

2. El éxito de *Leviatán* contribuyó poderosamente a alterar la tradicional concepción europea de lo Político y la Política. Es significativo que se leyese mucho en Francia en la década anterior a la revolución de 1779. En cambio, en Gran Bretaña, la revolución y la dictadura de Cromwell cambiaron entre otras cosas la posesión del poder absoluto: la disputa entre el rey y el Parlamento Largo, acabó en que el Parlamento se apropió el «absolutismo» monárquico como una cuestión de hecho, sin necesidad de ampararlo en el derecho divino de los reyes, a lo que debe su aire liberal.

En consecuencia, el pensamiento de Hobbes, defensor del absolutismo por su creencia en el mínimo religioso, por costumbre, por lealtad al rey, por la convicción de que el poder supremo, el de decisión, debe estar personalizado, por fidelidad a su propio sistema, o por las circunstancias, no tuvo mucha importancia. El mismo Hobbes relató en *Behemoth* lo que ocurría: «lo que verdaderamente entendía el Parlamento consistía en que no era el rey sino él mismo quien debería tener el gobierno absoluto»; y, anticipando las críticas al parlamentarismo, comenta: «en las asambleas democráticas el descaro lo hace casi todo; es el dios de la retórica y lleva la prueba consigo»[47]. Su seguidor Harrington, sacó una consecuencia distinta en su famosa utopía aristocrática republicana *Oceana*, que influiría en Norteamérica[48].

Tras la Restauración, las actitudes de la Monarquía acabaron despertando sospechas sobre su voluntad de reincidir en el absolutismo. Se produjo una nueva revolución sin sangre, casi pacífica —la «Gloriosa» (1688-1689)—, y el Monarca, Jacobo II, fue sustituido por una nueva dinastía de origen extranjero dispuesta a aceptar la supremacía absoluta del Parlamento mediante la fórmula *the King in Parliament.*

El absolutismo parlamentario no se notó debido a que se entendió como una victoria del pueblo al conservarse el autogobierno, el *common-law*, la independencia de los jueces y las tradiciones de la conducta acompañados de una máxima constitucional muy importante, *England abhors Coalitions*, que prohibía la alianza de los partidos para formar gobierno, es decir, impedía el establecimien-

---

[47] II, pp. 89-90.

[48] Sobre Harrignton, G. H. SABINE, *op. cit.*, y P. J. BADILLO O'FARRELL, *La Filosofía Político-Jurídica de James Harrington*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1977.

to *de facto* de la dictadura. No obstante, el gobierno británico fue claramente oligárquico hasta que Bentham, tan influido por Hobbes[49], y sus seguidores liberales, los radicales filosóficos[50], consiguieron ir ampliando el censo electoral a partir del famoso *bill* de 1832.

3. *Leviatán* es un tratado de teología política. En la dedicatoria advierte Hobbes, curándose de paso en salud:

> Lo que quizá pueda escandalizar en mayor medida son ciertos textos de las Sagradas Escrituras, utilizados por mí para propósitos distintos de su uso habitual en otros. Pero lo he hecho con el debido respeto y movido por la necesidad de mi tema, porque son como las avanzadas en las fortificaciones del enemigo, desde las cuales impugnan sus partidarios el poder civil.

La enorme trascendencia de la artificialista teoría hobbesiana de lo Político radica en que el Estado como la forma ideal del orden político se convirtió en un mito políticamente decisivo. La transcripción de la primera parte de su famosa Introducción a *Leviatán*, breve, muy clara y expresiva del pensamiento, método e intenciones de Hobbes, constituye seguramente la mejor forma de resumirlas.

> La Naturaleza (el Arte con el que Dios ha hecho[51] y gobierna[52] el mundo) es imitada por el *Arte* del hombre en muchas cosas y, entre otras, en la producción de un animal artificial[53]. Pues viendo que la vida no es sino un movimiento de miembros, cuyo origen

[49] Los ministros presbiterianos, denuncia explícitamente Hobbes en *Behemoth* (II, p. 97), «deseaban la soberanía entera y absoluta, y cambiar el gobierno monárquico por uno oligárquico».

[50] Vid. el cap. al respecto de G. H. SABINE, *op. cit.*

[51] La Naturaleza es una obra del arte divino. Si se tiene en cuenta que Arte en griego es *techkné*, técnica, Dios es el Artesano divino. Hobbes no entra aquí en la cuestión de la Creación, el dogma de la *creatio ex nihilo*, eludiendo conscientemente las cuestiones dogmáticas para limitarse a los aspectos científicos. La versión inglesa dice, efectivamente, *the Art whereby God hath made and governs the World*, adoptando una perspectiva puramente naturalista, al estilo humanista que deja de lado la cuestión dogmática. Dios *crea* de la nada la materia que pone a disposición del hombre. Sobre el artificialismo de Hobbes, el importante libro de A. CRUZ PRADOS, *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, Eunsa, Pamplona, 1986.

[52] *Governs* alude a la Providencia: «quiénes creen que Dios gobierna el mundo, dando preceptos y proponiendo recompensas y castigos a la humanidad, son los súbditos de Dios; todos los demás deben considerarse enemigos» (*Leviatán*, XXXI). De esta manera proscribía la *Fortuna* maquiavélica, es decir, el azar, una de las bestias negras del pensamiento político racionalista y cientificista. Hobbes no parece haber apreciado mucho a Maquiavelo.

[53] La Política imita al arte divino y lo Político se refiere al mundo natural, temporal. Los griegos descubrieron la Política y la autonomía de lo Político. Para ellos la *Polis* (una de las obras más completas sobre el tema es la de Ch. MEIER, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen* Suhrkamp, Francfort, 1980) se referían a la Política como una *techhkné polítike*, una técnica o arte mediante el cual el político da su *forma* a la *Polis*. El político no crea. Empero, para el humanista Hobbes, su voluntad (el Dios de Hobbes es el de Ockham) es productiva, siendo su producción una imitación del acto de crear. En eso se asemeja al *Fiat* divino, que menciona Hobbes un poco después, con la diferencia de que, en tanto productor, sólo crea —construye— con el material que le ha sido dado. Hobbes puso en marcha el constructivismo moderno, enfatizado por Hayek, que implica la deconstrucción del orden natural.

se encuentra en alguna parte principal de ellos ¿por qué no podríamos decir que todos los *autómatas* (artefactos movidos por sí mismos como un reloj, mediante muelles y ruedas) tienen una vida artificial? Pues ¿qué es el *corazón* sino un muelle? ¿Y qué son los nervios sino otras tantas *cuerdas*? ¿Y qué son las *articulaciones* sino otras tantas ruedas dando movimiento al cuerpo en su conjunto, tal como proyectó el artífice? Pero el Arte va aún más lejos, imitando la obra más racional y excelente de la Naturaleza que es el *hombre*. Así pues, mediante el Arte se crea ese gran Leviatán que se llama una república o Estado (*Civitas* en latín)[54], y que no es sino un hombre artificial[55], aunque de estatura y fuerza superiores a las del natural[56], para cuya protección y defensa fue pensado[57]. Allí, la *soberanía* es un *alma* artificial que da fuerza y movimiento al cuerpo entero[58]; los *magistrados* y otros funcionarios (*Officers*)[59] de judicatura y ejecutivos (*Execution*) son las *articulaciones* artificiales; la *recompensa* y el *castigo* hacen las funciones de los nervios en el cuerpo natural, anudando el trono[60] a la soberanía cada articulación y cada miembro, de tal manera que todos sean movidos a realizar su tarea; la *opulencia* y las *riquezas* de todos los miembros particulares son la *fuerza*[61]; la *salus populi* (la *salvación del pueblo*), sus *negocios*[62]; los *consejeros*, gracias a los cuales le son sugeridas todas cuantas cosas precisa saber, son la *memoria*[63]; la *equidad* y las *leyes* son una *razón* y una *voluntad* artificial[64];

---

[54] En realidad, históricamente, la *Civitas* (ciudad) romana (o griega, *Polis*) o la *Civitas christiana* medieval no son comparables al Estado. Son formas naturales de lo Político, mientras el Estado es una forma artificial. Sobre esas formas naturales puede verse la espléndida síntesis de J. CONDE, *Teoría y sistema de las formas políticas*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1944 (reed. en Editorial Comares)

[55] Todo esto se entiende mejor teniendo en cuenta que W. Harvey, diez años mayor que Hobbes, había descubierto la circulación de la sangre. Vid. A. G. GARGANI, *op. cit.*, I.

[56] La idea del *Macroanthropos* procede de Platón. Pero en el pensador griego no se trata de un hombre artificial. Para los griegos, cuyo modo de pensamiento era naturalista, el ser humano es un animal (político) y consideraban las *Poleis* semejantes a un gran animal.

[57] Hobbes está pensando en realidad en lo Político. Lo Político es una esencia y Hobbes presenta el Estado, palabra divulgada por Maquiavelo, como su figura más perfecta.

[58] La soberanía es el principio por lo que el Estado actúa. Hobbes concibe el Estado como la forma *objetiva* del gobierno —es decir, a salvo de la ley de hierro de la oligarquía—, cuya naturaleza, en tanto objetivo, es la neutralidad. Hobbes identifica la soberanía política-jurídica de Bodino con el alma del Estado.

[59] De *officium*, cargo de origen eclesiástico. El Estado es estructuralmente una imitación del Papado, que a finales de la Edad Media había llegado a ser prácticamente un Estado. Vid. H. J. BERMAN, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1983 (hay trad. española). También, D. NEGRO, *Historia de las formas del Estado*.

[60] El mando y la decisión han de estar personalizados. No obstante, se podría decir que, para Hobbes, el titular del mando es la razón del Estado, su soberanía la voluntad y quien decide el monarca, puesto que la decisión es personal. El monarca representante de Dios por el *hecho* de tener el poder, al decidir mueve la máquina estatal con su voluntad, la dirige con su razón ajustándose a las leyes a través de las cuales manda a los súbditos; las leyes son para ellos sus órdenes o mandatos. Por eso tienen que ser escritas y públicas.

[61] Hobbes reconoce implícitamente la tendencia oligárquica de los gobiernos. La riqueza es lo que los sostiene, a lo que deben su fuerza, pues pueden pagarla.

[62] *Salus populi suprema lex esto*: la salud o salvación del pueblo como un todo, la salud *colectiva*, es la razón de ser de lo Político.

[63] Hobbes no piensa todavía en la burocracia ni en los políticos: ni los *Officers* ni los *Counsellers* son burócratas ni ministros. En cierto sentido, todavía estaba vinculado al modo de pensamiento bajo medieval.

[64] Hobbes no habla de la razón de Estado, pero las leyes son ya la expresión racional de la voluntad y la razón estatal, no un simple medio para conocer el Derecho que surge de la naturaleza

la *concordia*[65], *salud*; la *sedición*, *enfermedad* y la *guerra civil*, *muerte*[66]. Por último, los pactos y convenios, mediante los que se hicieron, conjuntaron y unificaron inicialmente las partes del cuerpo político, se asemejan a ese *Fiat* o al *hagamos al hombre* pronunciado por Dios en la Creación[67].

4. A continuación enumera Hobbes las partes del libro en las que describe «la naturaleza de este hombre artificial»:

Primero, la *materia* de que consta y el *artífice*; ambos son el *hombre*.
Segundo, *cómo* y por qué *convenios* es constituido; cuáles son los *derechos* y el *poder* o *autoridad*[68] adecuados a un hombre; y qué les *preserva* y *disuelve*.
Tercero, que es una *República cristiana*.
Por último, que es el *reino de las tinieblas*.

4.1. En la primera parte examina, pues, la naturaleza humana: su sensibilidad, su imaginación, el lenguaje, la razón y la ciencia como su uso recto, las causas del movimiento, la virtudes intelectuales, las pasiones, la religión, las leyes de la naturaleza. «Una ley de la naturaleza es un precepto o regla general encontrada por la razón, por la cual se le prohíbe al hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida, o que le arrebate los medios de preservarla, y omitir aquello con lo que cree poder preservarla mejor» (XIV). Dos leyes son fundamentales: una, de carácter personal, y otra, de carácter colectivo. La primera reza:

todo hombre debiera esforzarse por la paz en la medida en espere obtenerla y, cuando no puede obtenerla, puede entonces buscar y usar todas las ventajas de la guerra.

De la obligación individual moral y material de autoconservarse deriva la segunda:

que un hombre esté dispuesto, cuando otros hombres también lo estén tanto como él, a renunciar a su derecho a toda cosa que considere necesaria, en pro de la paz y defensa

---

de las cosas: el Derecho (estatal o político) como *instrumentum regni*. La leyes son mandatos, órdenes para ordenar la *res publica*.

65 La amistad civil lograda por medio del derecho estatal, que disciplina y es coactivo, neutralizando los conflictos.

66 La guerra civil separa el alma, la soberanía, del cuerpo, la materia. En realidad queda como una *res nullius*. Precisamente la lucha tiene por objeto la posesión de la soberanía. La soberanía pasa a ser propiedad, un derecho, del vencedor.

67 El Estado u Hombre Magno se crea también por la palabra. En este caso, las palabras del lenguaje de los hombres.

68 Hobbes no distingue entre *potestas* y *auctoritas*. La autoridad se refiere al conocimiento (a la verdad) y la potestad a la fuerza. Pero escribe *Power or Authority*, y por eso dirá en otros lugares, *Auctoritas non veritas facit legem*, reconociendo la superioridad de la autoridad sobre el poder. Sin embargo, identifica la autoridad y el poder; o más bien a la posesión del poder sigue la de la autoridad, pues la verdad política la define el poder: la verdad estatal es públicamente la única verdad. Sobre la distinción entre los tres planos o niveles del Estado, autoridad, poder y fuerza, A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La noción del Estado*, Suramérica, Madrid, 1970 (reed., Barcelona, 2001).

propia, contentándose con tanta libertad contra otros hombres como la que consentiría a otros hombres contra él mismo [ibíd.].

4.2.1. En *la segunda parte*, la más propiamente política, examina Hobbes la renuncia y transferencia: equivale a un contrato, del que resulta la República (*res publica*). Leviatán es el resultado de un pacto para formar la sociedad, *pactum societatis* por el que los contratantes, desde luego persiguiendo su propio interés, renuncian a agredirse entre sí a cambio de obtener seguridad. De ese primer acuerdo se infiere la necesidad de un segundo pacto, el *pactum subjectionis* por el que se designa como soberano al más capaz de infundir temor, para que vele por el cumplimiento del contrato de sociedad. Este pacto es irrevocable, pues sin él no existiría la unidad y se regresaría al estado de naturaleza.

Desde un punto de vista formal, Bertrand de Jouvenel, comparando lo que dice Hobbes con el procedimiento habitual para constituir una sociedad mercantil, sostiene que se trata de un único pacto o contrato: los que se asocian designan en el mismo acto a las personas que seguirán ocupándose como su tarea habitual de la buena marcha de la sociedad. Sin embargo, materialmente existen diferencias sustanciales: los representantes de los asociados no se sirven del miedo para mantener unida una sociedad de ese tipo; llegado el caso, pueden ser revocados (no son soberanos); y la sociedad puede disolverse voluntariamente.

Efectivamente, la gran diferencia entre los contratos, pactos o convenios privados, como era el caso del pactismo medieval —al que se remitían los rebeldes a la Monarquía—, y el contrato o pacto político hobbesiano, que inaugura la historia del contractualismo político, luego social, consiste en que, dado su carácter público, el pacto es irreversible una vez instituido el poder político mientras cumpla su función de garantizar la paz entre los contratantes. Es decir, no cabe el *derecho* de resistencia frente al poder constituido. Únicamente cabe el *hecho* de resistir al poder que no garantice la seguridad objeto del contrato.

4.2.2. Del innovador contrato político para salir del asocial, apolítico y arreligioso estado de naturaleza hobbesiano de guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*) en el que el hombre es un lobo para los demás hombres (*homo hominis lupus*, una cita de Plauto utilizada retóricamente por Hobbes), se desprenden otras muchas innovaciones. Las dos principales son la distinción entre lo público y lo privado[69] y entre el Estado y la Sociedad.

Prescindiendo de diversos antecedentes, lo público era antes lo común, la religión: la Iglesia por su naturaleza universalista. Todo lo demás, incluidos la política y el gobierno, era «privado», si bien no se tenía conciencia de esa distinción. El mismo Derecho era común, en tanto derivado del Derecho Natural, que incluía la moral. Escindidas la religión y la Iglesia por la Reforma, el ámbito de la soberanía, lo estatal con su derecho propio, el ámbito del derecho que Hobbes

[69] «La virtud de un súbdito está comprendida enteramente en la obediencia a las leyes de la república [...]. Las virtudes de los soberanos son aquellas que tienden al mantenimiento de la paz externa y a la resistencia frente a los enemigos extranjeros» (*Behemoth*, I, p. 61). Aunque Hobbes no hable de la *ratio status*, ésta es la causa de la distinción entre moral pública y moral privada.

llamaba político, será lo público y el resto lo privado. De ahí la gran división moderna entre el Estado y la Sociedad, los dos grandes mitos modernos cuyo trasfondo es el individualismo del contrato hobbesiano. La Sociedad como el conjunto de los individuos contratantes sustituyó al pueblo y Leviatán, el Estado-Máquina al que se encomienda garantizar la paz, a los gobernantes.

4.2.3. Otras dos importantes consecuencias implícitas son las siguientes: mediante el artificio del *pactum societatis* los hombres devienen sociables, se socializan, y mediante el otro artificio del *pactum subjectionis* se politizan. Esto significa que tanto la sociabilidad como la politicidad no son naturales sino que dependen del *poder* político. Y en cuanto a la politicidad, con la reserva de que como sólo es político lo que cae en el ámbito de la soberanía, a decir verdad, se trata de una politicidad *sui generis*, pues lo Político es el soberano cuya actividad es la Política: la monopolización de la libertad política por el Estado. La tercera consecuencia importante concierne a la religión.

4.3. *La tercera parte* de *Leviatán* tiene hoy un gran interés debido a las aspiraciones del laicismo radical que afirma la primacía absoluta del poder temporal encarnado en el Estado. Versa sobre la religión. Es la parte más extensa, la mitad del libro si se le suma la en cierto modo inquietante cuarta parte.

4.3.1. Para Hobbes era evidente que los conflictos más graves, al menos los de su época, tenían por última causa la religión. A veces da la impresión de que a él mismo le producía un conflicto interior que quería superar interesándose sólo por la política, cuyo campo es la exterioridad. Hobbes no es desde luego comparable, al menos en este sentido, a Rousseau, pero todo sugiere la existencia de ciertas semejanzas.

Los descubrimientos geográficos —Hobbes se interesaba mucho en la cartografía—, la revolución copernicana, la revolución protestante, etc., habían trastrocado la imagen del mundo, afectando a la teología. La realidad de Dios y su relación con el mundo, la naturaleza de la religión, el pecado original, la viva consciencia de la realidad de la muerte personal, la interpretación de las Sagradas Escrituras, eran temas que inquietaban profundamente a los filósofos, científicos, artistas o literatos modernos, fuesen católicos o protestantes. La indiferencia ante las cuestiones teológicas era casi siempre un modo de evadirse de las disputas, más que una oposición al cristianismo abierta o encubierta, en contra de lo que suelen sugerir las interpretaciones antitradicionales, positivistas, cientificistas e ideológicas posteriores a la Revolución francesa.

4.3.2. Hobbes aceptaba la inexorabilidad de la dialéctica entre la religión y la política. Pero, sin perjuicio de sus convicciones fundamentales, era reacio a las discusiones dogmáticas, siendo en este sentido la indiferencia lo que caracterizaba su actitud sobre la religión.

En el extenso capítulo XLI se ocupa de esa relación exclusivamente desde el punto de vista político:

aunque pueda haber muchas cosas en la palabra de Dios por encima de la razón, es decir, que no pueden ser demostradas o refutadas por razón natural, sin embargo no hay nada contrario a ella; pues cuando así lo parece, la falta está o en nuestra poco hábil interpretación o en un raciocinio erróneo.

Hobbes distingue entre el Reino natural de Dios, en el que inserta su teoría política, y el Reino profético, que estudia en esta tercera parte de *Leviatán*, pura teología política. Su objeto es la posición del poder eclesiástico en los reinos naturales tomando como principio la reiterada frase de Cristo «Mi reino no es de este mundo»: «dado que [nuestro Salvador] ha dicho que no vino a juzgar sino a salvar el mundo, no nos ha sometido a otra ley que a la de la República; esto es, a los judíos la ley de Moisés [...] y a otras naciones a las leyes de sus respectivos soberanos, y a todo hombre a las leyes de naturaleza».

La última frase es la clave del mito del Estado como dios mortal. Hobbes luchaba a favor de la Monarquía estatal o absoluta contra el Papado como poder internacional y contra el derecho divino de los reyes, representado principalmente en Inglaterra por las tendencias calvinistas.

4.3.3. El universalismo de la Iglesia romana la lleva a intervenir a través del Papado como un reino de este mundo en los asuntos de los reinos naturales particulares por lo que es un enemigo político principal. Y Hobbes aduce pruebas para negar «que los obispos reciban su jurisdicción del Papa». Es más:

> La misión de los ministros de Cristo en este mundo es hacer que los hombres crean y tenga fe en Cristo, y la fe no tiene relación alguna ni dependencia con la coacción y el mandamiento, sino solamente con la certeza o probabilidad de argumentos deducidos de la razón o de algo que los hombres ya creen. Por tanto, los ministros de Cristo en este mundo no tienen por ese título poder alguno para castigar a ningún hombre por no creer, o por contradecir lo que dicen. Digo —aclara Hobbes— que no tienen poder para castigarles por su título de ministros de Cristo. Ahora bien, si tienen poder soberano civil por institución política [el Papado, las iglesias calvinistas en Ginebra y otros lugares, etc.] entonces pueden castigar legalmente cualquier contradicción a sus leyes[70].

El ataque se extiende por supuesto a todas las iglesias disidentes, principalmente a las calvinistas, promotoras de la guerra civil en Inglaterra (o en Francia y otros lugares); pues a diferencia de los luteranos, que tienen como principio político la obediencia pasiva[71], los calvinistas, allí donde no tienen la primacía, postulan el derecho de resistencia[72].

---

[70] La actitud de Hobbes se parece a la de Ockham, quien defendía a la Iglesia y al Imperio frente al Papado como forma política, que en su tiempo había llegado a ser de hecho un Estado. Cfr. D. NEGRO, *Historia de las formas del Estado*.

[71] Vid. *Behemoth*, I, p. 68.

[72] Los ministros presbiterianos, «considerándose por derecho divino los únicos gobernantes legítimos de la Iglesia, procuraban llevar la misma forma de gobierno al Estado civil» (ibíd., II, p. 97; también III, pp. 177 ss.). «Los presbiterianos, dice el imaginario interlocutor de Hobbes, son iguales en todas partes, les gustaría ser gobernantes absolutos de todos aquellos con los que tratan; y para ello no tienen otra cosa que alegar sino que allí donde ellos reinan es Dios el que reina, y en ningún otro sitio» (IV, p. 218).

4.3.4. Partidario de la supremacía a la autoridad temporal, la única capaz de dar seguridad en este mundo, fundamentada teológicamente, Hobbes es rotundo: «La Iglesia no puede juzgar la conducta más que por actos externos, que no pueden ser ilegítimos más que cuando son contrarios a la ley de la República», de modo que los soberanos cristianos «tienen sobre sus súbditos toda forma de poder que pueda darse a un hombre para el gobierno de los actos externos de los hombres, tanto en política como en religión». Se apoya en San Pablo —epístolas a los colosenses y a los romanos sobre la obediencia debida al poder civil—, cuya doctrina se condensa en la famosa frase tan traída y llevada con fines políticos *nihil potestas nisi a Deo.* Se suprime la dialéctica entre la *auctoritas* y las *potestas* identificándolas, con la consiguiente conversión de la *potestas* en poder. Consecuencias: la reclusión de la fe en el fuero íntimo de la conciencia y la exclusión de la religión de la esfera pública exceptuando la confesión que haga suya el Estado, pues «los soberanos cristianos son en sus propios dominios los pastores supremos». Concluye esta parte con un capítulo de corte luterano sobre «lo necesario para la recepción del hombre en el cielo». Se resume en dos virtudes: «fe en Cristo y obediencia a las leyes». Virtud y religión son para Hobbes la misma cosa, lo que de hecho era el uso de la palabra «religión» ya entre los antiguos, y se abre el camino a la identificación posterior entre virtud y valor.

4.4. Finalmente, en *la cuarta parte*, el reino de las tinieblas, el reino de Satán, el Gran Mentiroso: «una confederación de engañadores, que para obtener dominio sobre los hombres del mundo presente se esfuerzan mediante doctrinas oscuras y erróneas por extinguir en ellos la luz, tanto de la Naturaleza como la del Evangelio, y así los indisponen para el venidero reino de Dios» (XLIV). El libro articula las críticas protestantes a la Iglesia romana como formando parte del reino de las tinieblas por sus doctrinas sobre la Eucaristía, el Papa, etc., e incluye en la demonología la filosofía natural heredada de griegos y latinos.

XIII. HOBBES, UN CONSERVADOR REVOLUCIONARIO

1. Tras la publicación de su gran libro, Hobbes vivió todavía veintiocho años. Pero ya había realizado su obra y estaba enfermo. Medio paralizado, a veces no podía hablar.

Lo más destacable de esta época aparte de los escritos mencionados al comienzo, son sus disputas, entre ellas las teológico-políticas con Bramhall y otros, y su empeño en ser admitido en la *Royal Society*, por entonces en trance de constituirse. Unida a su fama de ateo, a todas luces injustificada, y tampoco podría calificársele de agnóstico, lo que más perjudicó su pretensión fue seguramente su disputa con Boyle: Hobbes, escéptico sobre la importancia de la experimentación en la ciencia, negaba la existencia del vacío[73].

[73] Sobre este episodio, A. G. GARGANI, *Hobbes e la scienza*, VIII, 4.

Para Hobbes, todas las confesiones cristianas eran causa de conflictos, lo que no carece de lógica en vista del principio protestante del libre examen. Políticamente las consideraba iguales, pues lo único importante era el mínimo religioso. Lo que creyese en su intimidad puede ser discutible. Pero ni era ateo ni puede calificársele de agnóstico. Lo cierto es que, aunque sólo fuese por fidelidad a su principio de que la religión que debía profesar el súbdito era la que mandase acatar el príncipe, murió confortado con los sacramentos de la Iglesia anglicana el 4 de diciembre de 1779.

2. Algún comentarista dice de Hobbes que era «un radical al servicio de la reacción». El pensamiento de Hobbes, atenido por la *necessità* a su circunstancia concreta (o coincidiendo con ella) —«las presentes calamidades mi patria»—, en principio sólo era revolucionario en el sentido en que apoyar la Monarquía según su verdadero concepto resultaba subversivo frente a la tradición medieval del imperio de la ley, muy viva todavía en Inglaterra. Plasmada en el *common-law*, las costumbres, los usos y las tradiciones, esto era lo que, con todo, defendía el Parlamento.

Lo verdaderamente revolucionario de Hobbes fue su «decisión metafísica» de sustituir lo que llamaba Michael Oakeshott[74] la tradición de la naturaleza y la razón que remonta hasta los griegos —la auténtica tradición europea de la política— por la tradición de la voluntad y el artificio. Fundó así el liberalismo estatista[75], un liberalismo sin libertad política, al sustituir el Gobierno, la institución ancestral de lo Político, por el Estado. Es cierto que Hobbes habla siempre de la Naturaleza. Pero su visión de lo natural es ya muy distinta de la griega y medieval[76]. Lo más revolucionario era pues, un tanto paradójicamente, su teoría estatal, puesto que el Estado, si bien en tanto estático paraliza el tiempo, en tanto máquina del poder, que tiende siempre a crecer, es de suyo futurista y revolucionario[77].

3. Hobbes construyó su teoría del Estado pensando en la guerra civil inglesa teniendo en cuenta la semiguerra civil de Francia, donde los frondistas, defensores de la libertad política aunque fuese todavía la feudal, se oponían a

[74] *Op.* y *loc. cit.*, II, p. 7. Aunque Hobbes hable siempre de la Naturaleza, su visión es mecanicista. En cierto sentido saca partido al artificialismo ínsito en el *Génesis*.

[75] Cfr. D. NEGRO, *La tradición liberal y el Estado*, Unión Editorial, Madrid, 1978, y *Del Gobierno y el Estado*, Marcial Pons, Madrid, 2002.

[76] Lo prueba precisamente su reiterada crítica al naturalismo griego, sobre todo a Aristóteles (y por derivación a la escolástica). Por ejemplo, en *Leviatán*, XVI: «Y creo que pocas cosas pueden decirse más absurdamente en filosofía natural que lo actualmente llamado metafísica aristotélica, ni cosa más repugnante al gobierno que lo dicho por Aristóteles en su *Política*, ni más ignorantemente que una gran parte de sus *Éticas*.» El ataque continuo del humanista Hobbes a los clásicos griegos y latinos, contribuyó indudablemente a la deriva del humanismo hacia el inmanentismo. Por otra parte, lo que ataca inconscientemente es su concepción de la Naturaleza, que el cristianismo desdiviniza. Sobre los cambios en la visión de la Naturaleza, R. BRAGUE, *op. cit.*

[77] Vid. D. NEGRO, *Historia de las formas del Estado*.

la Monarquía estatal dirigida por un eclesiástico, Richelieu[78]; y también, sin duda, en la guerra civil europea de los Treinta Años concluida un año antes de la ejecución de Carlos I.

Su idea rectora apuntaba a oponer el Estado a la revolución, que destruye la unidad de lo Político. Si se prolonga como guerra civil da lugar a una situación muy confusa, puro desorden, pues no se distinguen con claridad los amigos y los enemigos; sobre todo cuando las causas son religiosas o ideológicas. Y Hobbes pensó el Estado como remedio a las divisiones internas que dan lugar a la guerra civil, la peor de todas las guerras.

---

[78] Sería raro que el pensamiento estatal de Hobbes no se hubiese beneficiado de la política de Richelieu. El cardenal francés pugnaba por asentar firmemente el Estado imitando al que había construido en España Fernando el Católico, si bien aquí ya se había detenido el progreso de la estatalidad e incluso retrocedido. Por una parte el mando político se había instituido sobre lazos personales que dificultaban la decisión; y, por otra, se rechazó el derecho divino de los reyes por razones teológicas. Como además tampoco hubo una guerra civil, la estatalidad nunca tuvo unas bases muy sólidas.

13. THOMAS HOBBES Y LA CONCEPCIÓN MODERNA DE LA CIUDADANÍA

SALVADOR GINER
Institut d'Estudis Catalans

Entender al ser humano, a todo ser humano, como ciudadano, como partícipe a pleno derecho de una comunidad política, es el más seguro pilar de la democracia. Ese convencimiento moral ha ido elaborándose a través de la historia, en Occidente, mediante un proceso largo y difícil, lleno de reveses aunque también de logros felices. Hoy, en pleno siglo XXI, en plena mundialización, el proceso no ha culminado aún. No hemos ampliado todavía la noción de comunidad política a sus límites deseables y naturales, que son los de la humanidad.

El tribalismo, el particularismo moral, el comunitarismo étnico y, naturalmente, el nacionalismo —tanto el opresor como el excluyente— son escollos que se interponen ante ese esfuerzo civilizatorio universalista. Son difíciles de salvar. Siguen aún dividiéndonos, disminuyéndonos en dignidad, haciéndonos extraños los unos ante los otros. La senda hacia la ciudadanía universal no está todavía cubierta. Falta mucho trecho. Aunque nada impida que nos empeñemos en continuar siguiéndola ni que podamos elaborar algún día un cosmopolitismo[1] respetuoso con todos aquellos comunitarismos que sean compatibles con él, según las normas del realismo sociológico más elemental[2].

En esa larga aventura de la razón y la voluntad civilizatoria la obra *Del ciudadano* o, según el título latino que siempre suele usarse, *De cive*, de Thomas Hobbes, ocupa un lugar crucial. Apareció en París en 1642 y recibió inmediatamente considerable atención en el descollante círculo intelectual en el que se movía a la sazón Hobbes. (La edición inglesa es de 1651, y lleva por título *De Cive, Philosopohical Rudiments Concerning Government and Society*[3].) Su autor, el más grande filósofo político que haya engendrado Inglaterra, laboró en numerosos frentes del saber —sobre todo en ciencia natural, desde la óptica a la matemática— con varia fortuna. Su herencia imperecedera se halla en el campo

[1] La noción de cosmopolitismo no es unívoca. Cf. el número monográfico del *European Journal of Sociology*, vol 10, n.º 1, febrero de 2007.

[2] Para «realismo» y «realidad» sociales cf. M. BELTRÁN (Tecnos, Madrid, 2003), entre otras obras del autor.

[3] Hay una traducción castellana, de Carlos MELLIZO: *De Cive*, Alianza, Madrid, 2000; la francesa de 1642, de Samuel Sorbière, secretario de Thomas Hobbes, es a veces poco rigurosa aunque muy fiel a su espíritu.

de la filosofía política y, por extensión, en la ciencia social. Los tiempos turbulentos y peligrosos que le tocó vivir inspiraron su obra y radicalizaron los argumentos sobre los que descansa. Hobbes jamás deja indiferente.

Tres son las obras esenciales del pensamiento político hobbesiano: el *Leviatán*, de 1651, el anterior *De Cive*, que sienta las bases del primero —en el que aparece bien desarrollada la teoría realmente moderna de la ciudadanía— y el *Behemoth*, de 1682. Éste último texto, cuyo título evoca también a un monstruo bíblico, contiene serias reflexiones sobre la revoluciones políticas y sobre el comportamiento de las gentes —de las turbas— en situaciones en las que se desarrolla la violencia política, en especial en las que hay maldiciones, destierros, intolerancia, bronca callejera y disturbios incívicos[4]. Una cuarta aportación, su poderosa y juvenil traducción de la *Guerra del Peloponeso* al inglés, es también merecedora de consideración como obra de creación filosófico-política, pero es menos digna de estudio como trasfondo de esas otras tres grandes obras.

La atribución de una función crucial al *De Cive* en la elaboración de una teoría estrictamente moderna de la ciudadanía —realista, y sin apelación a lo sobrenatural— se me antoja muy sólida. En efecto, constituye un eslabón fundamental, por no decir *el* eslabón fundamental, en el paso de una concepción premoderna de la democracia republicana a la concepción plenamente moderna. La larga historia de la formación de la teoría democrática arranca con la elaborada por los griegos. Su expresión más hermosa se halla en la *Oración fúnebre* que Pericles, cuenta Tucídides, pronunció para honrar a los primeros muertos de la guerra de Atenas contra Esparta (¿feliz coincidencia, o algo más, que fuera Hobbes el traductor de ese texto?). Es posible (moralmente, hasta es recomendable) leer la Oración como afirmación universalista de la idea de ciudadanía y de lo que ello entraña para la dignidad de cualquier ser humano. Pero Pericles (o, más bien, Tucídides) piensa solamente en ciudadanos libres atenienses y no generaliza la condición cívica más allá de ella. Esa suerte de «universalismo circunscrito» o «condicional» —si se me permite por un momento esta dudosa expresión— no sería roto hasta tiempos de Cicerón y la aparición por un lado, del universalismo filosófico de los estoicos y, por otro, el de los cristianos. Entrambos destribalizaron la noción de ciudadano y la hicieron realmente universal, como parte de la dignidad de cualquier persona, perteneciera a la *politeya* que perteneciera. Si acaso, la visión cristiana era la menos universal de la dos, puesto que hasta el mismo y magnánimo San Agustín participó de actitudes excluyentes ante paganos, herejes e infieles. Sin enmienda y conversión a la verdadera fe su lugar es incómodo en la *civitas Dei* agustiniana.

---

[4] He dedicado atención al *Behemoth* en mi *Sociedad Masa* (Península, Barcelona, 1979). Para una introducción concisa al pensamiento de Hobbes, cf. mi *Historia del pensamiento social* (Ariel, Barcelona, 2003), cap. VIII. Para una iniciación breve y clásica a Hobbes, cf. Leo STRAUSS *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Universidad de Chicago, Chicago, 1963. La antología a cargo de Enrique LYNCH *Hobbes* (Península, Barcelona, 1987) contiene el texto íntegro de *De Cive* en castellano, según la traducción del latín de André Catrysse (Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1966).

El pensamiento republicano renacentista, desde Francesc Eiximenis en su *Regiment de la cosa pública*, de 1383, hasta Maquiavelo y Guicciardini, sentó las bases para una consideración plenamente laica y secular de la política y los derechos de las personas como ciudadanos, como miembros honrosos (*homes honrats*) de una *politeya*. No debe preocuparnos que el sabio catalán encuadrara su texto en una obra intitulada *Lo crestià* para poder afirmar tal cosa[5]. Tres siglos más tarde el mismo Hobbes, indudablemente ateo, dedicó luengas y necesarias páginas a asuntos teológicos. El mismo largo subtítulo completo del *De Cive* alude varias veces al orden divino y a la religión. Intentó cuidarse en salud, con éxito irregular. No estaba aún el horno para bollos. Más bien, el horno inquisitorial estaba dispuesto para cualquiera que osara desviarse de la ortodoxia prevaleciente en cada lugar. Hobbes, de pugnaz espíritu puritano, se esforzó, sin lograrlo del todo, por no provocar demasiadas iras entre la poderosa iglesia anglicana.

El fundamento creado por los republicanos renacentistas consistió en concebir la comunidad política, la *politeya*, como ciudadanía, es decir como cuerpo ordenado para la vida en común entre seres libres, bajo una ley compartida. Desde entonces hasta hoy la noción de *la soberanía de la ley* es crucial para toda visión republicana del orden político y de la libertad. Una concepción que estaba destinada a ser central para Hobbes.

El pensamiento de Hobbes, tanto en *De Cive* como luego en el *Leviatán,* se apoya sólidamente en esa nueva formulación, según la cual lo crucial en el orden político es atenerse a leyes, a reglas del juego, al mandato secular. En ella las misteriosas fuerzas sobrenaturales poseen nula fuerza *per se.* Que las leyes invoquen tales fuerzas —Dios, la Providencia; o más tarde las férreas leyes de la historia, el destino manifiesto de un pueblo, el progreso inevitable de la humanidad— es asunto bien distinto. Lo crucial para Hobbes es que haya leyes. Por malas que sean: «*It is always rational to obey the laws*», llega a sentenciar Hobbes tajantemente. Ambiguo no es. La irracionalidad del caos, de la *bellum omnium contra omnes* —en una de las más célebres frases hobbesianas—, es siempre mayor e infinitamente más dañina que la irracionalidad que, sin duda, posee una tiranía. Hobbes, aparentemente, se halla aún lejos de aquella noción moderna de que la democracia posee la virtud suprema de la racionalidad. Una virtud hoy obvia para nosotros, pero que sólo lo es porque hemos aprendido las dolorosas experiencias del terrorismo político, tanto del privado como del estatal, así como el de los estados totalitarios. Éstos, en el siglo XX, se la atribuyen sin obedecerla, como otrora se la atribuyeran los jacobinos franceses revolucionarios y todos los fanáticos de la sinrazón política revestida de presunta razón moral que en el mundo han sido[6].

Los pensadores republicanos o protorrepublicanos anteriores a Hobbes aceptan dos principios que son hoy parte del credo de todo republicanismo, a saber:

---

[5] S. GINER, «Orígenes del pactismo republicano: Francesc Eiximenis», *El País*, «Cuarta Página», 13 de enero de 2010, p. 29.

[6] Como pusiera de relieve Hannah ARENDT. Cf. sus *Orígenes del Totalitarismo* (Alianza, Madrid, 2005) y mi Introducción, para su argumento sobre la irracionalidad del «racionalismo» totalitario.

a) la soberanía de la ley, la necesidad de su obediencia si deseamos ser libres, gozar de seguridad, poder vivir de modo mínimamente llevadero (esto no impide que las leyes injustas no sean susceptibles de mejora, ni que esa mejora sea tarea constante), y *b*) la libertad republicana concebida como independencia del hombre ante toda voluntad ajena arbitraria (en ese espíritu Baltasar Gracián define así la libertad humana: «La libertad: no depender de la voluntad ajena»)[7].

Estos pensadores se hallan perplejos, sin embargo, ante la manifiesta desigualdad en la distribución del poder que predomina en las sociedades humanas, la cual parece invalidar el principio del imperio de la ley y poner así cortapisas a la libertad. Maquiavelo resuelve la contradicción sosteniendo que el orden y la ley necesarios para la libertad cívica no son posibles sin un príncipe o soberano que los garantice, aunque los recorte o reduzca (no le recomienda su abolición, pues la tiranía pone en peligro la propia estabilidad y seguridad del príncipe). Por eso se empeñó en averiguar cómo éste adquiere, incrementa y mantiene el poder, sin olvidar de qué modo la ciudadanía puede medrar mejor bajo su poder y cómo pueden mantenerse las leyes a través suyo. Maquiavelo quiso saber cómo se puede compatibilizar la obediencia al príncipe y la obediencia a la ley, y cómo puede convenir al príncipe obedecer leyes y costumbres. Hasta en la obra posterior de Gracián —desencantado por la sordidez, hipocresía y zafiedad de los asuntos públicos— hay un lugar para entender al poderoso en un mundo regido por leyes: así su «héroe», su «discreto» y su «político» navegan en sus procelosas aguas. Quienes no participan de puestos de poder tienen que apañárselas como mejor se les dé a entender, para ser lo menos siervos posible. En todo caso, desde Maquiavelo a Gracián cabe la nobleza, la magnanimidad y como mínimo la prudencia en los príncipes, para no poner en peligro ni el poder en el que se basa su vanagloria ni el orden mínimo que la humanidad necesita para vivir en paz. En otras palabras, en todos ellos cabe la virtud en el buen político.

No así en Hobbes: «Todos los reyes pertenecen a la grey de las bestias de presa», reza lapidario el primer renglón del *De Cive* en su prefacio. Ducho en la retórica, se apresura el filósofo inglés a añadir que esa era una opinión de los romanos, hartos de la tiranía. Más a medida que avanza nuestra lectura vemos que Hobbes atribuye esa vil predisposición a todos los humanos. No caben hombres políticos superiores, príncipes natos o héroes dotados de especial nobleza. Todos somos poca cosa, o por lo menos no somos menos que los que nos mandan. Su también célebre proposición de que somos lobos para nosotros, *homo homini lupus*, cubre también a los que nos mandan. Pero no debe leerse sola, como suele ocurrir, puesto que en la concepción hobbesiana de la naturaleza humana la importancia de nuestra innata disposición a dañar a los demás, si no nos lo impide la sanción o la amenaza de ella a través de la ley, se combina con la inclinación del hombre por adorar a otros seres humanos y a obedecerlos. Con

[7] B. GRACIÁN, *El Criticón*, Primera Parte, Crisi Dezimatercia. No conozco a ningún teórico republicano de los que entienden hoy la libertad como «no dominación» que se refiera a la definición de Gracián.

la debida mesura, debo decir que siempre me ha sorprendido que la filosofía política mencione invariablemente la lapidaria expresión de Thomas Hobbes sobre nuestra innata condición luparina y en cambio olvide la igualmente importante de nuestra predisposición a la obediencia ante nuestros amos, dotándolos de poderes mágicos o sobrenaturales. El mismo *De Cive* es igualmente tajante. Afirma: «el hombre es un Dios para el hombre». Por si ello fuera poco, Hobbes junta ambos componentes de la dualidad de la naturaleza humana en una sola y breve sentencia: «[...] *that Man to Man is a kind of God; and that Man to Man is an errant Wolfe*»[8]. Mediante esa dualidad —agresividad, por una parte (o depredación, para decirlo con Hobbes), y obediencia a otros meros humanos endiosados— Hobbes resuelve el problema de la eminencia del príncipe sobre sus vasallos. (E inicia asimismo toda la línea de indagación sobre carisma político y religioso que ha dado tan interesantes resultados en sociología, sobre todo a partir de Max Weber[9].) El soberano para él puede serlo sin *virtù* maquiaveliana alguna o sin discreción y prudencia gracianesca. Basta con que las gentes adoren al tirano que les subyuga. Lo importante para Hobbes es que mande —por herencia, destino, casualidad, carisma, buenas o malas artes— y que con ello imponga la ley para que podamos vivir en paz y, luego, prosperar. No puede haber visión más desencantada del soberano.

La imposición de la ley por parte del soberano —sea un rey, un presidente, una asamblea— responde a la concepción hobbesiana, revolucionaria en la historia del pensamiento político, según la cual es la voluntad y el deseo de los hombres (voluntad de dominación, de poder) lo que genera el orden en el que vivimos. Este criterio da al traste con toda la poderosa tradición jusnaturalista anterior según la cual hay un derecho natural, independiente de nuestros anhelos, ambiciones e intenciones, que regenta el mundo. (No sorprende pues que la emprenda Hobbes con Francisco Suárez a principios del *Leviatán* para hundir de buenas a primeras su reivindicación del derecho natural enraizado en una ley natural universal[10].) Tras Hobbes no hay ya derecho natural divino o humano que valga, al menos en el sentido clásico, afín al de ley. Hay gentes que desean cosas. Que reivindican lo que quieren. Nada más.

El gran sociólogo Ferdinand Tönnies, la mayor autoridad en su tiempo sobre el pensamiento de Hobbes, recogió estas ideas a fines del siglo XIX —así como la noción hobbesiana de la artificiosidad de todo orden político, que depende del ingenio y voluntad humana y no de destino trascendental o preestablecido alguno— para instaurarlo en la sociología de la acción humana y sumarlo al acervo

---

[8] En la dedicatoria al Earl de Devonshire, cualquier edición. «El hombre es para el hombre una suerte de Dios; y al mismo tiempo es para el hombre un lobo errante.»

[9] Cf. mi *Carisma y Razón*, Alianza, Madrid, 2003.

[10] Una tarea importante de la filosofía moral contemporánea sería la de superar el enfrentamiento entre la concepción iusnaturalista (hay derechos humanos, una dignidad inviolable de la persona humana) y la hobbesiana-smithiana (hay deseos e intereses). Hobbes ataca la teoría de la ley natural, no la del derecho. Al contrario, éste (*right*) es para él la fuente de la justicia y el orden, sin que exista una *natural law*.

de la teoría social contemporánea[11]. Para Tönnies hay una voluntad racional e instrumental (hobbesiana) que nos lleva a construir aparatos políticos, empresas, corporaciones y otra emocional y afectiva, que nos identifica con pueblos, naciones, comunidades, tribus y etnias. La tensión entre ambas, sus combinaciones y mutua interacción engendran la vida social y sus conflictos, así como la evolución histórica de la humanidad. La célebre elaboración de Tönnies en su *Comunidad y asociación* se enraíza así en la distinción hobbesiana entre estado natural y estado civilizado[12], distinción que permea todo su pensamiento.

Tras el pesimismo antropológico de Hobbes se esconde una aportación decisiva para la teoría de la ciudadanía: en su obra no hay lugar para más desigualdad que la que ofrezca la inteligencia y la fuerza de cada cual. La aristocracia, la nobleza, los derechos de una tribu sobre otra, los privilegios y prebendas se esfuman como fantasmas pretenciosos. Carecen de toda sanción metafísica o divina. Son meros constructos, artificios inventados por el hombre y asumidos por los crédulos y los supersticiosos. Todos somos iguales a la vez que desiguales: iguales en lo que a nuestra dignidad ontológica se refiere —*homines, cives*— y desiguales en lo que a nuestros recursos, inclinaciones y pasiones respecta. Lo malo es que éstas no nos inclinarán jamás a la paz y a la colaboración a menos que instituyamos leyes —reglas de convivencia— a las que obedezcamos, so pena de sanción (bajo la espada alzada, literalmente, dice Hobbes). Hasta que entendamos que sin esa amenaza no puede ni preservarse nuestra limitada pero preciosa libertad ni prosperarse en esta vida. Esas leyes, según *De Cive*, son previas a la misma constitución del estado: surgen del pacto previo entre hombre libres, entre quienes van a ser ciudadanos[13]. El gran contrato social que metafóricamente postula Hobbes como origen de la vida civilizada es un pacto de conveniencia para vivir y dejar vivir en el que enajenamos parte de nuestro albedrío y se lo regalamos al monarca (o a una asamblea) para que haga uso de la espada y nos obligue a la obediencia. No hay prosperidad sin alguaciles, policías, jueces y presidios. Hasta en los lugares más pacíficos, léese en *De Cive*, cierran las puertas de sus casas las gentes por la noche, llevan la espada al cinto, temen que les roben los demás o que les mientan. ¿Cómo es posible sostener, ante tanta evidencia cotidiana, que el hombre es bueno por naturaleza? Se pregunta. Y añade sarcásticamente: hasta las mismas Escrituras proclaman su maldad. ¿Es que nadie ha oído hablar del pecado original?

A propósito de pecado: como Maquiavelo antes que él el gran pecado de Hobbes consistió en declarar la verdad. No sorprende que proverbialmente, merced a la aspereza y absoluta franqueza de sus expresiones entrambos fundadores de la filosofía política moderna hayan sido los pensadores más tergiversados en toda su historia. Hay un escándalo en torno a Maquiavelo como hay un escándalo en torno a Hobbes (supónese que producido por quienes no les han leído).

---

[11] Para la deuda de Tönnies con Hobbes, y su incorporación a la sociología posterior, cf. mi *Teoría sociológica clásica*, Ariel, Barcelona, 2.ª ed., 2004, cap. VII.

[12] Cf. F. TÖNNIES, *Comunidad y asociación*, Península, Barcelona, 1979. Sorprende el poco uso que suelen hacer los especialistas en nacionalismo de este clásico insoslayable.

[13] *De Cive*, cap. VI, 13.

Por ello, cada vez que se usa el vocablo maquiavélico o el vocablo hobbesiano se hace injusticia a uno y a otro (¡nada menos que Diderot dedicó toda una entrada en la Enciclopedia al término «*hobbisme*»!). En realidad, hay un trío de incomprendidos, puesto que «marxista» es un adjetivo que se refiere invariablemente a posiciones con las que Marx poco o nada tuvo que ver.

Hacer de Hobbes un pensador republicano en el sentido moderno sería tan absurdo como ignorar que su igualitarismo como punto de partida, su desmitificación radical de toda autoridad carismática y su genuino entusiasmo por la soberanía de una ley lo menos arbitraria posible y considerada como fruto del acuerdo racional entre seres libres —lo repite una y otra vez en su metáfora del contrato político racional— fueron pasos decisivos para la elaboración ulterior de una teoría civilizada de la democracia republicana, válida y deseable para nuestro tiempo.

La lectura serena del *De Cive* ayuda a restaurar la reputación moral de Hobbes (como otro realista, Maquiavelo, Hobbes sufre de una insustancial atribución de cinismo). Entre otras cosas, su pensamiento no incluye defensa alguna del moderno Leviatán, del estado, como organización para la violencia y la barbarie, sino como conjunto institucional público necesario que nos permite convivir y conllevarnos y, aún más, prosperar y perseguir nuestros asuntos privados o públicos bajo el imperio de la ley. Y como él dice, con sabiduría, es decir, con la necesaria «prudencia civil». De nosotros depende, como ciudadanos racionales y tercos, mejorar la calidad de sus leyes e instituciones y, por lo tanto, la bondad de nuestras vidas.

14. JAMES HARRINGTON Y EL REPUBLICANISMO ANGLOAMERICANO

PABLO BADILLO O'FARRELL
Universidad de Sevilla

SUMARIO: I. Un aristócrata a las puertas de un nuevo mundo.—II. Contexto intelectual y fuentes de su pensamiento.—III. Una nueva teoría política basada en la economía. IV. Rasgos esenciales de la República de *Oceana*.

I. UN ARISTÓCRATA A LAS PUERTAS DE UN NUEVO MUNDO

El siglo XVII representa el momento más convulso de la historia política inglesa, pero, asimismo, es en él donde pueden hallarse las creaciones intelectuales más brillantes, así como las elaboraciones teórico-políticas más acabadas, por lo que muchos lo consideran un auténtico siglo de oro respecto al pensamiento político. En este momento y lugar le tocó vivir a nuestro autor, James Harrington. Su figura representa y ocupa, no obstante largos periodos de olvido y marginación intelectual, un lugar básico y fundamental en la evolución del pensamiento político inglés de este siglo.

James Harrington (1611-1677) es miembro de una familia de la nobleza media inglesa, muy vinculada al ámbito rural, lo que va a resultar importante y significativo en el desarrollo posterior de su obra, y que como tal tuvo todas las peculiaridades de una crianza y educación como correspondían a los miembros de dicha clase. Se educó, como era tradicional en los miembros de su nivel social, inicialmente en casa, para pasar posteriormente y durante unos pocos años a la escuela. Su primer biógrafo John Toland destacó su interés y capacidad de aprendizaje, amén de la seriedad impropia de un niño de corta edad, pero, no obstante esta breve estadía, antes de marchar a estudiar a Oxford, ya tenía un amplio conocimiento de lenguas clásicas y modernas, y de historia, lo que se iba a poner de manifiesto posteriormente en todas sus actuaciones y publicaciones.

Desde su juventud mantuvo una clara vocación por las lenguas y los autores clásicos, así como también mostró una manifiesta inclinación por los asuntos relacionados con el estudio de la historia. El mundo clásico y la historia fueron para él cuestiones básicas para una acertada comprensión de la evolución del ser humano y de la sociedad. Una vez dejado Oxford, donde no llegó a conseguir

ningún título, y tras frecuentar durante un breve tiempo Middle Temple, donde tampoco llegó a ejercer la abogacía, comenzó un viaje por la Europa continental, inicialmente Holanda y Francia, donde no sólo participó en algunas actividades políticas, sino también en acciones bélicas, y con posterioridad tuvo ocasión de detenerse en algunas ciudades italianas —Roma, Florencia, Venecia—, que no sólo le permitieron completar su formación en base a la adquisición y lectura de buena parte de las obras de los clásicos renacentistas italianos, con Maquiavelo en lugar muy destacado, sino también conocer de cerca y de primera mano el funcionamiento de las instituciones políticas de estas ciudades, con Venecia en lugar de absoluta preferencia.

Su estancia veneciana sirvió para que conociera de primera mano la realidad y los mecanismos de gobierno de esta ciudad, por la que iba a mantener su admiración a lo largo de toda su vida. Venecia se caracterizó a lo largo de toda su historia por ser una república gobernada por nobles, sin la intervención de otras clases sociales, y aunque nunca el pueblo pretendió cambiar esa forma de gobierno, resulta asimismo claro, como ya afirmaba en el siglo XVI el agustino español Jerónimo Román, que ello se debió al recto actuar de los gobernantes, encabezados por el Dux, «y con aver tanto tiempo que esto passa nunca los populares han intentado el querer mandar, más contándose con la administración de los mayores y por lo que han ordenado las leyes viven pacíficos, que sin duda procede del buen govierno de los principales»[1].

Otro rasgo destacable del gobierno veneciano es la clara implicación de todos los nobles en la gestión de la ciudad, quienes desde su más temprana juventud, eran admitidos en el Gran Consejo, aunque sin derecho a voto, para ir subiendo peldaños en la Administración de la República. También cabía la opción del ingreso por elección de los miembros del Consejo —en número de treinta—, a una edad más temprana, o bien entrar directamente una vez cumplidos los veinticinco años. Con ello se buscaba que, desde la adolescencia, el patricio fuera conociendo todos los resortes y mecanismos del gobierno ciudadano, para llegar con los años a ocupar cargos de más alta responsabilidad. Después de un tiempo en gestiones administrativas y de ser miembros del Consejo, pasaban a formar parte del Senado, o cámara alta, y tras la pertenencia a ésta, podían pasar a ocupar puestos de más alta responsabilidad. Como se ve, y como afirmó Carlos Diehl, «era un principio fundamental en Venecia, que el patricio se debía a la República»[2]. Este embeberse de la vida de las instituciones venecianas será con posterioridad elemento clave en su forma de ver y entender la política, a través de sus instituciones.

Tras su regreso a Inglaterra encuentra una situación política convulsa, en la que se ve inmerso, no sólo por su situación personal, por su cierta amistad con el rey, sino también porque se estaban produciendo una serie de cambios socioeconómicos de gran importancia. Además, estaban aconteciendo grandes

---

[1] Fray Hieronimo ROMAN, O.S.A., *Repúblicas del Mundo. Divididas en tres partes*. En Salamanca, en Casa de Juan Fernández, 1595, tres tomos. Cita al III, folios 21 y 22.

[2] Carlos DIEHL, *Una república de patricios. Venecia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1943, p. 170.

avances en determinados campos de las ciencias, y ellos iban a transformar en muchos sentidos las perspectivas de posibles análisis del hecho político. Además, las circunstancias familiares han cambiado, tras la muerte del padre, se ve obligado a hacerse cargo de la administración familiar, a la par que comienza a participar en la vida política. En estos años empiezan a acentuarse los enfrentamientos entre el rey y los republicanos, que buscan acabar con el poder absoluto de aquél. En esta confrontación Harrington pretende quedarse en una posición intermedia, sin tomar partido ni por uno ni por otros, sino compatibilizar ambas posturas. En este mismo tiempo entra a formar parte de la Cámara del rey. A pesar del afecto profesado al monarca, no abjura en modo alguno de sus ideas republicanas.

Tras un breve periodo pacífico en su vida familiar y política, comienzan los problemas para él en todos los ámbitos. El rey Carlos I decidió imponer su voluntad absoluta, al decidir gobernar a espaldas de los representantes populares, y este absolutismo se plasmó tanto en lo político como en lo económico, lo que se manifestó en el afán de establecer medidas claramente monopolísticas. Frente a ello se alzó una clara resistencia popular, y la célebre Cámara Estrellada se encargó de anular la oposición política, mientras que de manera simultánea acontecieron confiscaciones económicas que, unido a todo tipo de castigos y persecuciones, favoreció una notable emigración a América.

La mediación de Harrington, a la que antes hicimos referencia, carecía de posibilidades de éxito ante posiciones tan enconadas, que llevaron finalmente a la caída del rey, al encontrarse éste sin medios económicos, y ser vetadas por el Parlamento todas las iniciativas en las que solicitaba nuevas subvenciones. En todos estos avatares Harrington mantuvo su fidelidad al monarca, hasta el momento final en que el rey fue decapitado. Tras este acontecimiento, Harrington desapareció totalmente de la escena política, según unos por melancolía, según otros para dedicarse a la redacción de *The Commonwealth of Oceana.*

Tras la muerte del rey y el advenimiento de la república, parecía que pudiera ser el momento pertinente para su vuelta a la vida pública, pero la república acabó degenerando muy pronto en una verdadera dictadura personal de Cromwell. Esta situación la criticó con notable aspereza, y afirmó que, aunque se pudiera mantener durante un tiempo, la historia acabaría juzgándola. En 1656 es cuando se publica su *Oceana*, que le acarreó críticas tanto de monárquicos como de republicanos, o para ser más exactos cromwellianos, pero mientras a éstos no les respondió, a los primeros sí lo hizo, sostenía que no publicó su obra en vida del rey por respeto a éste, pero que ante su falta y el estado en que se encontraba el país, objeto de una terrible usurpación, pensó que era el momento oportuno de ayudar a sus conciudadanos, para darles una posible solución[3].

Éste es el fin primordial de su obra, a la par que reitera que si la monarquía se restaurase el príncipe que llegara al poder debería buscar un equilibrio en la

[3] John TOLAND, «The Life of James Harrington», prefacio a James Harrrington, *Works. The Oceana and other works*, Londres, 1771. Reproducción anastática de Scientia Verlag, Aalen, 1963, p. 16.

propiedad de las tierras, para evitar así los problemas a los que llegaron los monarcas anteriores. En estas pinceladas, trazadas por John Toland respecto a su vida y obra, se pone de manifiesto la importancia que le va a conceder a la cuestión agraria para solventar los problemas sociopolíticos. Es evidente que la publicación de *Oceana* trajo una serie de críticas, tanto por parte de monárquicos como de republicanos, a los que respondió con desigual interés, pero quedó de manifiesto que su modelo republicano era de corte muy peculiar, en cuanto que existe un claro aristocratismo en muchos de sus rasgos, de tal modo que llegó a sostener que si algún hombre fundaba una república, tenía que ser primero un caballero (*gentleman*).

La restauración monárquica en la figura de Carlos II no trajo una mejor situación para Harrington, ya que fue detenido, encarcelado y acusado de haber participado en un complot contra el rey. La realidad era que el monarca quería acabar con todos aquellos que hubieran mostrado simpatías republicanas, por lo que fue juzgado y, no obstante demostrarse su inocencia, fue condenado a un breve periodo de prisión. A partir de ese momento, los últimos años de su vida fueron de un paulatino alejamiento de la vida pública hasta su muerte el 11 de septiembre de 1677.

Estos rasgos biográficos proporcionan la adecuada localización de su momento histórico, así como también permiten contemplar aquellos elementos que sacados de su propia biografía, tuvieron una considerable importancia posterior en su obra. La mezcla de estos elementos va a ser, en buena forma, esencial respecto a los elementos sobre los que se va a sustentar su producción y que le van a otorgar los rasgos propios e identificadores.

II. CONTEXTO INTELECTUAL Y FUENTES DE SU PENSAMIENTO

Si nos detenemos en analizar el contexto intelectual en el que enmarcar su obra, quizás desde el punto de vista teórico pudiera analizarse, inicialmente, centrándose en aquellas fuentes primordiales en las que se apoyó Harrington para dar vida a ésta; así hay que destacar unas pocas que ocupan un lugar primero y básico. El primer autor al que hay que mencionar es a Aristóteles, que para Harrington no sólo representa un método de análisis e investigación plenamente científico, en cuanto a la observación empírica de la realidad, sino también encarna la fórmula más acertada y equilibrada de acercarse al estudio y perspectiva del hecho político.

La segunda fuente de inspiración, Nicolás Maquiavelo, es la que ocupa un lugar de mayor interés y preponderancia en su producción. La obra del florentino resulta pilar fundamental para entender el pensamiento de Harrington, ya que toda la idea de la república trazada en los *Discorsi*, así como la búsqueda de la prudencia como elemento básico en la forma de administrar el gobierno, van a resultar esenciales en la base y desarrollo de su obra.

Hay, en tercer y último lugar, un autor con el que Harrington dialoga, en muchas ocasiones para contradecirlo, aunque en las obras últimas parece asumir

planteamientos de éste, pero que no puede obviarse, en cuanto que la obra de Harrington sin ese referente, si se quiere *a sensu contrario*, es difícilmente explicable en su totalidad; me refiero a Thomas Hobbes.

Si partimos de la influencia del Estagirita sobre la obra harringtoniana se puede apreciar, que muchos de los puntos principales que éste aporta en ella, pueden entenderse por derivarse claramente del pensamiento aristotélico. Así asuntos como la rotación en los cargos políticos, o la ley agraria, pasando por el principio del equilibrio (*balance*) en el gobierno, como su continua preocupación por la cuestión de la propiedad, son claras derivaciones de la obra aristotélica. Incluso se afirmará que *Oceana* es un gobierno (*polity*) trazado de acuerdo con las perspectivas aristotélicas sobre la naturaleza de la buena vida para el Estado.

La primera idea de la política harringtoniana, aquella que algunos han denominado como *anatomía política*, pasa —en clara sintonía con Aristóteles— porque ésta debe basarse en dos pilares, a saber: la historia y la evidencia comparativa, y así sostiene textualmente que «ningún hombre puede ser un político, excepto si primero ha sido historiador o viajero»[4].

Pero quizás el aspecto del pensamiento aristotélico que repite y asume con más fuerza es el hecho de diferenciar entre gobiernos de leyes y gobiernos de hombres, así como también la pretensión del griego de que buena parte de su teoría política la basó más en la observación de la naturaleza que en las prácticas habidas en las diversas ciudades griegas. Pero al margen de estos asuntos, que tanta incidencia van a tener en su pensamiento, Harrington no se cansa de reiterar que la mayor aportación recibida de Aristóteles no fue otra que la idea de equilibrio (*balance*), lo que se pondrá de manifiesto en la asunción por ambos del régimen mixto como el más idóneo para un acertado gobierno de la ciudad.

Como ha destacado James Cotton, los dos libros de la *Política* que Harrington utiliza con mayor frecuencia son el III, 1284a, y el V, 1302b, en los que Aristóteles discute primordialmente sobre la estabilidad del gobierno y sobre la desigualdad en los atributos concedidos a los ciudadanos. Así Harrington glosa el libro V de Aristóteles, y donde éste se refiere a la posible existencia de una excesiva predominancia o el desarrollo de alguna forma de superioridad, Harrington sostiene que los ricos hacen perder el equilibrio[5]. Es cierto que, mientras Aristóteles describe primordialmente la existencia de injusticias en la distribución de cargos, honores o beneficios, Harrington, por el contrario, se centra en la riqueza, aunque él asocia la posesión de bienes con determinadas cualidades políticas o morales.

Al margen de los asuntos relacionados con la forma de gobernar la ciudad, en la que Harrington toma de Aristóteles como esencial la idea del gobierno de leyes por encima del gobierno de hombres, la incidencia del Estagirita en la redacción de *Oceana* es aceptada de forma prácticamente generalizada, con la excepción, que hay que subrayar, de Leo Strauss. Para éste la principal obra ha-

---

[4] James HARRINGTON, *The Commonwealth of Oceana*, en *The Political Works of James Harrington*, edición de J. G. A. Pocock, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, p. 310.

[5] James COTTON, *James Harrington's Political Thought and Its Context*, Garland, Nueva York/ Londres, 1991, pp. 44-45.

rringtoniana tiene la condición de utopía, calificación atribuida a ella por la mayoría de los estudiosos, pero con la peculiaridad de ser una utopía moderna, ya que se caracteriza porque sus rasgos están pensados para ser entendidos por todos, mientras que las antiguas estaban trazadas para ser comprendidas e interpretadas por los sabios[6]. Si nos situamos ante la cuestión de si *The Commonwealth of Oceana* es, al margen de antigua o moderna, una auténtica utopía, también en este hecho podemos encontrarnos con perspectivas contrapuestas. Por una parte, unos la sitúan de lleno en este género[7]; por otra, parece más aceptable la postura de aquellos que sostienen la posición del milenio frente a la condición utópica[8], puesto que, como otros estudiosos han sostenido, lo que en realidad existe es la combinación de la república clásica con la idea del milenio y no con la utopía[9], por lo que no se debe tampoco descartar plenamente la existencia de algunos elementos utópicos, aunque, como afirma Judith Shklar, «Harrington y Hartlib se interesaban, respectivamente, más por la reforma constitucional y la reforma educativa que por las utopías a gran escala»[10].

Además, Strauss considera que si comparamos a los clásicos republicanos ingleses del siglo XVII con las correspondientes imágenes ofrecidas por los antiguos, se encuentra una diferencia fundamental entre ellos. Ésta radica en que los republicanos modernos fueron básicamente más demócratas que sus maestros clásicos, si sólo nos fijamos en su adopción del principio de soberanía popular. Pero, como destaca James Cotton, parece bastante irónico que un autor tan identificado con la pequeña aristocracia (*gentry*) del siglo XVII, pueda ser ahora considerado como un gran partidario de la democracia[11]. Al margen de las posibles interpretaciones straussianas de Harrington en su relación con los clásicos, lo que resulta ahora imprescindible es ver como recibe la influencia del autor que quizás tiene más peso específico en la redacción de su obra: Nicolás Maquiavelo.

Si de partida se compara estadísticamente las veces que aparece citado el florentino, frente a otros autores muy importantes para Harrington, nos percatamos de que triplica a los inmediatamente siguientes en las fuentes utilizadas. De la misma manera hay que subrayar que la obra maquiaveliana que aparece esencial-

---

[6] Es muy interesante, aparte del capítulo dedicado por STRAUSS a Platón en su *History of Political Philosophy*, para entender el utopismo de Harrington desde la óptica de los straussianos, el artículo de J. A. WETTERGREEN, «Note on the Intention of James Harrington's Political Art», *Interpretation*, 2, 1971, pp. 64-69.

[7] Frank E. MANUEL y Fritzie P. MANUEL, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Taurus, Madrid, 1984, 3 tomos, cita al II, pp. 225-232.

[8] J. G. A. POCOCK, *The Political Works of James Harrington*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, Introducción, pp. 16-20 y 26.

[9] J. C. DAVIS, *Utopia and the Ideal Society. A Study of English Utopia Writing. 1516-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 209.

[10] Judith SHKLAR, «Teoría política de la utopía: de la melancolía a la nostalgia», en Frank E. MANUEL (comp.), *Utopías y pensamiento utópico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982, pp. 139-154, cita a la p. 146.

[11] James COTTON, *James Harrington's Political Thought and Its Context*, Garland, Nueva York/Londres, 1991, p. 66.

mente citada son los *Discorsi.* Con ello, nos podemos percatar de que Harrington encuentra en el pensamiento de Maquiavelo clara inspiración para entender la vida política a imagen y semejanza de ese humanismo político que había florecido siglos antes en las ciudades-estados italianas[12]. Aunque la influencia es manifiesta, se puede decir que hay también una clara divergencia entre ellos con respecto a la certeza en política; ya que, mientras Harrington confía en la posibilidad de que el análisis comparativo e histórico puede proporcionar al político los mimbres para edificar una república duradera, Maquiavelo es muy escéptico, pues considera tal posibilidad una empresa vana, ya que cualquier política está sujeta a la marcha de la historia y, como consecuencia, a su inexorable decadencia.

Si nos fijamos en la teoría de los regímenes políticos trazada por Maquiavelo nos damos cuenta de que, al igual que sucede en los clásicos greco-latinos, van a existir formas buenas y formas desviadas de los mismos. Harrington hará la clásica tripartición, al diferenciar «en primer lugar aquel régimen en el que el poder se encuentra en manos de un monarca absoluto, pero no sólo el poder político, sino también se ha desestabilizado el equilibrio de la propiedad, y éste es el caso del Imperio turco; en segundo lugar, si unos pocos nobles junto con los clérigos son propietarios de tierras, o hacen perder el equilibrio al pueblo en la misma proporción, ello produce el *equilibrio gótico*, y en este caso el poder es una monarquía mixta, como sucede en los casos de España y Polonia, y en tercer lugar, por último, aquellos en los que todos son propietarios de tierras, o éstas están tan divididas entre ellos que ningún hombre u hombres, dentro de los límites propios de unos pocos o aristocracia, hace perder el equilibrio a aquellos, y entonces el imperio (sin la interposición de fuerza) es una república»[13].

Ambos coinciden en la clara diferencia entre monarquías absolutas y monarquías *góticas*, aunque, mientras que para ilustrar con un ejemplo, en el primer caso ambos ponen como representativo el caso de Turquía, para el segundo, mientras Maquiavelo pone el ejemplo de Francia, Harrington añade, como hemos visto anteriormente, otros casos. En cambio, al ocuparse de los ejemplos de repúblicas, toma prestado del florentino la distinción entre repúblicas que buscan conservarse y republicas que aspiran a crecer.

La confianza que Harrington muestra en el buen sentido político del pueblo, al menos cuando está en posición para decidir sobre asuntos que le han sido propuestos desde un senado aristócrata de sabios, es un préstamo de la obra de Maquiavelo. Por otra parte, el florentino añade que, aunque el pueblo sea ignorante, cuando se le muestra la verdad la comprenderá como tal. Por este motivo, muchas veces es mejor buscar las faltas del pueblo en sus gobernantes, circunstancia que asimismo Harrington compartió plenamente.

---

[12] Sobre las actitudes contrapuestas de Maquiavelo y Harrington sobre el *modelo* veneciano, vid. Nicola MATTEUCCI, «Machiavelli, Harrington, Montesquieu e gli "ordini" di Venecia», *Il Pensiero Politico*, 3, 3, 1970, pp. 337-369.

[13] James HARRINGTON, *The Commonwealth of Oceana*, en *The Political Works of James Harrington*, ed. cit., p. 164. También se ocupa de las diversas variantes de regímenes políticos y sus instituciones respectivas en *A System of Politics*, en *The Political Works of James Harrington*, ed. cit., pp. 840-844.

Al margen de perspectivas diversas en relación con la actuación de la masa o populacho, donde la diferencia entre ellos puede ser más llamativa es cuando se refieren al carácter de la nobleza y de la burguesía. Maquiavelo sostiene que para que un Estado permanezca libre de corrupción debe asegurarse que ningún grupo de ciudadanos llegue a crear una nueva clase burguesa, es decir, que no se cree ninguna clase en la que los miembros de ella puedan vivir de los beneficios de sus haciendas y no del trabajo. Pero hay que ir a un punto muy concreto, cual es el de que Harrington se enfrentó a realidades políticas determinadas, que analizará y diseccionará como si de un cuerpo humano se tratase[14], pero buscando, en consonancia con los planteamientos de Maquiavelo, la idea de certeza. Es en este sentido en el que se ha sostenido que Harrington defiende ya la concepción de la historia como ciencia que puede ser controlada racionalmente por los hombres[15].

Dentro de las relaciones con los autores renacentistas italianos, y en ese afán de la introducción de la *ratio* en el núcleo central y medular de la historia, no puede olvidarse que frente a la postura mantenida por Donato Gianotti, en la que el concepto de *virtù* se orienta en la dirección del poder, en la del veneciano Gasparo Contarini se aprecia cómo retuvo dicha idea íntima y primariamente relacionada con la connotación de racionalidad[16], y en este aspecto no debe olvidarse el profundo «venecianismo» político de nuestro autor.

En la aceptación de Maquiavelo como uno de los referentes básicos de su obra, se nota la diferencia entre uno y otro, ya que, mientras el florentino toma partido por la república de manera arbitraria, en cuanto que ésta nunca nos proporciona un argumento que justifique tal opción, el inglés, en cambio, manejando una dialéctica histórica, fue capaz de hacer coincidir la virtud moral con la necesidad histórica[17]. Y, precisamente en la defensa de esta línea de republicanismo, heredada de Maquiavelo, nuestro autor introduce una corrección, ya que piensa que dicha opción debe ser esencialmente completada y corregida por la teoría del equilibrio (*balance*); a tal punto puede considerarse importante el asunto del equilibrio, que el interés de Harrington por *Il Principe* maquiaveliano no radicaba en considerarlo como una admonición contra monárquicos y tiranos, sino que consideraba, por el contrario, que la conducta moral de los legisladores era irrelevante en relación a su eventual éxito o fracaso; éstos serían dictados por el estado del equilibrio de poderes[18].

---

[14] Sobre la enorme importancia de Harvey en el pensamiento de Harrington y su proyección sobre su teoría política, resulta imprescindible el artículo de I. Bernard COHEN, «Harrington and Harvey, A Theory of the State based on the New Physiology», *Journal of the History of Ideas*, vol. 55, n.º 2, abril de 1994, pp. 187-210.

[15] Christopher HILL, *Los orígenes intelectuales de la Revolución inglesa*, Crítica, Barcelona, 1980, p. 235.

[16] J. G. A. POCOCK, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975, p. 327.

[17] Felix RAAB, *The English Face of Machiavelli. A Changing Interpretation 1500-1700*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1965, p. 205.

[18] De la teoría del equilibrio (*balance*) se ocupa HARRINGTON en casi todas sus obras; así pueden verse *The Commonwealth of Oceana*, pp. 201-202 y 235-236; *The Prerogative of Popular*

Si se acepta, cuestión más que clara e indubitable, la toma de partido de Harrington por Maquiavelo como punto de partida de su visión republicana de la historia, es asimismo cierto que cuando se trata de afrontar los aspectos esenciales de la realidad, cuando se pasa al plano de la práctica, la incidencia de Maquiavelo no es superior a la que pudiera existir sobre él por parte de los primeros teóricos republicanos ingleses. Y, también, el reflejo de Maquiavelo se diluye parcialmente al tratar el análisis de la historia —con la doctrina del equilibrio fundamentalmente— y la naturaleza de la constitución que estimaba pertinente instaurar en Inglaterra. En relación con este aspecto del republicanismo, Pocock se pregunta qué se quiere decir con republicanismo. Para él «el vocabulario republicano empleado por *dictatores*, retóricos y humanistas articuló la concepción positiva de la libertad: sostuvo que *homo*, el *animale politicum*, estaba de tal manera constituido que su naturaleza era completada en una *vita activa* practicada en un *vivere civile*, y que *libertas* consistía en la libertad de restricciones en la práctica de tal vida»[19]. De esta manera, y a través del florentino, se puede atisbar cómo en algunos de los planteamientos harringtonianos se trasluce la herencia de todo el humanismo cívico renacentista[20].

Respecto a su contacto con Thomas Hobbes, puede afirmarse que resulta, cuando menos, contradictorio en cierto sentido. Si se parte del primer acercamiento de Harrington al filósofo de Malmesbury, nos damos cuenta de que en los primeros momentos de su *Oceana* manifiesta una clara actitud de rechazo, ya que, a pesar de la posible ambivalencia que pueda existir en este primer contacto, lo que resulta evidente es que ve en Hobbes a un claro representante del antirrepublicanismo y contrario a la antigua prudencia, o, lo que es lo mismo, al imperio de las leyes y no de los hombres[21]. Pero quizás sea en el plano metodológico-histórico donde encontraremos una mayor fractura entre ellos, ya que mientras Harrington, como Maquiavelo, consideraba a la historia como requisito previo e imprescindible para entender acertadamente la política, Hobbes no la consideraba así, porque, como ha afirmado Michael Oakeshott, la «experiencia era un mero conocimiento acrítico del hecho»[22].

No obstante las grandes diferencias metodológicas y los puntos de fricción entre ambos autores, lo que Harrington deseaba era encontrar la *certeza* en política, y esto era algo que Maquiavelo no era capaz de proporcionarle, porque, a pesar del carácter imaginativo de nuestro autor, le resulta muy difícil extraer de

---

Government, pp. 440-441, y *The Art of Lawgiving*, pp. 603-605, entre otras. Todas las citas referidas a *The Political Works of James Harrington*, ed. cit. Vid. Felix RAAB, *op. cit.*, p. 208.

[19] J. G. A. POCOCK, *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 40-41.

[20] Para situar a Harrington en esta tradición es muy destacable el artículo de Alan CROMARTIE, «Harringtonian Virtue: Harrington, Machiavelli, and the Method of the *Moment*», *The Historical Journal*, 41, 4, 1998, pp. 987-1009.

[21] James HARRINGTON, *The Commonwealth of Oceana*, en *The Political Works of James Harrington*, ed. cit., pp.184-185.

[22] Michael OAKESHOTT, Introducción a Thomas Hobbes, *Leviathan*, Blackwell, Oxford, 1951, p. XXIV.

la obra del florentino principios ciertos y demostrables en los que poder basar la política; y ello va a ser precisamente lo que le aporte Hobbes con su estudio geométrico de la política[23]. Así nos encontramos ante el intento de levantar una teoría-realidad política en la que la fuerza de la razón humana sea capaz de erigirlo todo, y poder prescindirse plenamente de cualquier otro elemento que escape al control del hombre, lo que ha hecho sostener a Raab que «el mundo político de Harrington es un mundo de razón humana; un mundo del que la revelación o cualquier otro tipo de intervención sobrenatural está categóricamente excluido. Como sucede con Hobbes, Dios aparece brevemente en escena, donde establece los términos de la acción (como autor del Derecho Natural), y después se retira durante el resto de la obra»[24].

De ello se puede deducir cómo Harrington se convirtió en un producto típico del clima ideológico creado por la revolución científica, como se aprecia en su relación con Hobbes, aunque el punto de partida básico para su visión republicana de la historia continúe siendo Maquiavelo. Además, como subraya Raab, hay un dato que vuelve a traer a Maquiavelo forzosamente al primer plano. Ocurrió, porque se había producido un cambio profundo en la realidad cualitativa de la política inglesa; pues en los veinte años más próximos a la gran revolución, sucedió el retroceso de los elementos jurídicos propios para la regulación de la política, y un incremento, por el contrario, plenamente consciente de la idea de que el poder político, entendido en su más desnuda realidad, era algo que debía ser tenido en cuenta desde la perspectiva teórica[25].

Al margen de la incidencia de estas fuentes básicas en el pensamiento de nuestro autor, hay que preguntarse en qué contexto intelectual se produce su obra. En un artículo extraordinariamente iluminador, como todos los suyos, J. G. A. Pocock nos dice que «al colocar *The Commonwealth of Oceana* junto a *The Excelency of a Free State*, podemos situarlas en una específica corriente del pensamiento radical del interregno, distintas pero asociadas con el mesianismo puritano de Vane, por un lado, y la sumisión individualista de Hobbes, por otro. Pero el republicanismo de Harrington es de una complejidad teórica y filosófica que excede de lejos al de Nedham»[26]. Para Pocock resulta claro que las tesis mantenidas por Harrington en relación con la propiedad poco o nada tienen que ver con las propias de un individualista posesivo, en la terminología de Macpherson, como en cambio representa Mathew Wren, con el que nuestro autor polemizó mucho. Por ello, de estas afirmaciones de Pocock parece claro que le concede a Harrington una talla intelectual muy superior y una sofisticación diferente a la de Marchamont Nedham, no obstante el paralelismo que puede aparecer si se leen los artículos de éste en *Mercurius Politicus*, en el que las referencias a las primeras obras de Hobbes, así como la existencia

[23] Felix Raab, *op. cit.*, p. 196.

[24] Felix Raab, *op. cit.*, p. 204. Vid. James Harrington, *The Art of Lawgiving*, en *The Political Works of James Harrington*, ed. cit., 1977, p. 692.

[25] Felix Raab, *op. cit.*, pp. 214-215.

[26] J. G. A. Pocock, «Contexts for the Study of James Harrington», *Il Pensiero politico*, 11, 1, 1978, pp. 20-35, cita a la p. 25.

de una visión republicana y maquiaveliana de la política son continuas, a la par que no lo considera un individualista posesivo en la línea de Wren.

III. UNA NUEVA TEORÍA POLÍTICA BASADA EN LA ECONOMÍA

Es evidente que en la época de Harrington se producen una serie de cambios de notable calado en la configuración económica del país, que se reflejaron en las líneas esenciales de su obra. El tratamiento que le dio a las cuestiones económicas nos servirá en gran manera para delimitar el espacio sobre el que sustentó la mayor parte de su construcción política. El problema económico esencial con el que se enfrenta Harrington es el de la agricultura, asunto que ya había merecido notable atención por anteriores autores, no sólo en el plano puramente teórico, sino que también se convirtió en fundamento de movimientos políticos populares, como fue el caso de los *Levellers*.

Muchos de los estudiosos que se han ocupado de su pensamiento han apreciado que una de sus mayores aportaciones fue afrontar la constitución del Estado encadenando de manera absoluta economía y política. Pero, si se analiza con detalle el contenido de su obra, su pretensión básica consiste en considerar cómo el equilibrio y la distribución de riquezas y tierras entre las diversas clases sociales conduce al establecimiento de las distintas formas de gobierno.

Pero esta conexión economía-política no tiene ninguna posibilidad de ser considerada como un lejano antecedente del economicismo marxista[27], pues más bien lo que había que tener en cuenta eran los cambios socioeconómicos radicales que estaban ocurriendo en ese momento en Inglaterra. La burguesía estaba en irresistible ascensión, como consecuencia del incremento de la industria y el comercio, mientras que la aristocracia vivía una profunda crisis derivada del cambio radical de la distribución de las propiedades agrarias. Si bien el origen de esta redistribución había comenzado en el siglo anterior con la casa Tudor[28], es en el siglo XVII, a través del fenómeno de los cerramientos de tierras (*enclosures*), cuando se produjeron una serie de desequilibrios sociales ante los que los poderes públicos no podían permanecer ajenos[29]; además el fenómeno tuvo distintas manifestaciones, dependiendo de la zona donde aconteciera, y todo ello llevó a un nuevo dibujo de la realidad social, acompañado de problemas y enfrentamientos[30].

---

[27] En este sentido pueden verse las tesis defendidas por Eduard BERNSTEIN, *Cromwell and Communism*, Allen & Unwin, Londres, 1930, pp. 192-211 y A. L. MORTON, *The English Utopia*, Lawrence and Wishart, Londres, 1952, pp. 75-76.

[28] Sobre los grandes cambios en la distribución de la propiedad agrícola en la Inglaterra de la época Tudor, vid. T. ERNLE, «Agriculture», en *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Macmillan, Nueva York, 1953, t. I, p. 578b.

[29] En relación con la cuestión de los cerramientos (*enclosures*) es fundamental el artículo de Herbert HEATON, «Enclosure», en *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Macmillan, Nueva York, 1953, t. V, pp. 523b-524a.

[30] El problema agrario y su reflejo en la realidad sociopolítica es analizado magistralmente en la obra de R. H. TAWNEY, *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century*, Harper & Row, Nueva York, 1967.

Excluida pues la condición de precedente del marxismo, resulta claro que en Harrington la cuestión económica, en el marco de su pensamiento, es el punto de arranque de muchas de las cuestiones políticas, pero sin ser el eje de una relación causa-efecto en relación al hecho estatal, puesto que no va ser autor que vaya a anteponer en modo alguno la economía y la propiedad del Estado a la de los ciudadanos[31].

Además hay que dejar sentado el rasgo del pensamiento de Harrington de establecer el interés humano desde una perspectiva claramente económica; el objeto único que mueve a los hombres es el interés centrado en la riqueza, y más concretamente en la propiedad de la tierra[32]. Con esto se avala la idea de cómo no puede ser abolida la propiedad privada, sino que el individuo tiende a ella de forma primaria y esencial. En este ámbito de la propiedad hay, también, una clara diferencia respecto a la teoría sostenida por otros autores ingleses de la época, especialmente Hobbes. Para éste, el hombre en el estado de naturaleza posee todas las cosas que pueda necesitar, pero, por el contrario, no es propietario de ninguna, ya que sólo podrá hablarse *stricto sensu* de propiedad en el Estado civil y éste será el que por medio de la correspondiente ley la establecerá. Harrington, en cambio, habla de dos tipos de fuentes de la propiedad, que, en cierto sentido, es una especie de desdoblamiento de los referidos por Hobbes.

La primera variante es la que considera a Dios como fuente de ella, en tanto que regala la tierra al hombre, pero no como donación gratuita, sino que el hombre ha de responder a la entrega de este tesoro con la realización de su trabajo[33]. De esta manera, queda refutada la idea de considerar el trabajo como un castigo, sino que hay que considerarlo simplemente como el pago por la concesión de la tierra que le ha sido otorgada a cada uno. En este plano se le puede considerar como un claro antecedente de Locke, puesto que éste también habla del don divino de la tierra, y que cada hombre adquiere la propiedad de los bienes por su trabajo[34]. La diferencia entre ambos estriba, en cambio, en que, mientras Harrington considera suficiente la legitimidad moral para disfrutar de los bienes de la tierra, Locke piensa que es el derecho de propiedad el que le otorga su legitimidad. Frente a la fuente primaria de la propiedad que radica en el regalo divino, la segunda hay que buscarla más bien en su distribución, o, lo que viene a ser su igual, su establecimiento legal. Por ello, la ley agraria, tan importante en la obra harringtoniana, es la que define la propiedad de las tierras, o, más exactamente, su reparto, el equilibrio de la propiedad, y es por ello por lo que puede considerarse la ley fundamental del Estado.

Basándose en la propiedad de la tierra y su correspondiente distribución es como puede trazarse un magnífico retrato de la sociedad inglesa del siglo XVII, ya

---

[31] Raymond POLIN, «Économie et politique au XVIIe siècle: l'*Oceana* de James Harrington», *Revue française de science politique*, 1952, p. 27.

[32] James HARRINGTON, *The Art of Lawgiving*, en *The Political Works of James Harrington*, ed. cit., p. 664.

[33] Raymond POLIN, *op. cit.*, p. 28.

[34] C. B. MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Fontanella, Barcelona, 1970, pp. 143 ss.

que mientras que la alta nobleza feudal había caído en una profunda sima, debido fundamentalmente a las reestructuraciones habidas en las propiedades agrícolas, así como al ascenso de los sectores industrial y comercial, la clase más humilde, la de los asalariados, carece prácticamente de todo tipo de derechos, y es por ello que Harrington en su *Oceana* no le concede prácticamente papel alguno.

Frente a estas dos clases, Harrington otorga un papel básico a la *gentry*, clase social a la que, en cambio, tiene a veces problemas para situar, ya que en ocasiones la coloca dentro de la nobleza, en su escalón más bajo, y en otras dentro de las clases populares, en su nivel más alto, lo que vendría a corresponder a una clase burguesa emergente[35]. La importancia de esta clase social deriva de la necesidad, como ya se ha insistido en varias ocasiones, de encontrar un equilibrio en el asunto de la propiedad. Y este equilibrio en la distribución de las tierras es el que produce el ascenso de la *gentry*, ya que en ese momento se puede afirmar que la alta nobleza había perdido no sólo su poder político efectivo, sino también su poder económico, en cuanto poseedora de tierras. Frente a este poder declinante es donde sitúa Harrington a la pequeña nobleza (*gentry*) y a los pequeños terratenientes (*yeomanry*), y aquí también aparece la sombra influyente de Maquiavelo, al estimar que la nobleza, en el grado que sea, es aquella clase que puede vivir de sus propios ingresos con abundancia, sin necesidad de dedicarse a ningún tipo de trabajo. Por ello es por lo que, a veces, se puede considerar a la *gentry*, como una clase emergente y nueva, una especie de alta burguesía o pequeña nobleza nueva, sobrevenida de todos los procesos económicos ocurridos, desde los cerramientos de tierras, a la pérdida de propiedades por parte de conventos y abadías.

Quizás a tan lúcido observador de la realidad social, y a su reflejo en el ámbito político, como es Harrington, el único plano que quizás le falta y olvida son los nuevos sectores económicos emergentes —industria y comercio—, pues se queda exclusivamente en el ámbito de la propiedad de la tierra. Pero, aun así, es evidente que su gran aportación a la teoría política de ese momento histórico consistió, sobre la base de un carácter claramente pragmático, en una básica y esencial reforma agraria, como ha afirmado G. P. Gooch: «la contribución capital de Harrington al pensamiento político fue mostrar que la distribución del poder debe corresponder a largo plazo a la distribución de la propiedad»[36].

De todo este análisis económico y de distribución de tierras, se puede afirmar que la estructura de la república de *Oceana* es la propia de un sistema económico burgués pleno, si bien en el terreno político recurrirá, como ya se ha indicado y se volverá a tratar, a la nobleza para llevar adelante el gobierno de la misma[37].

---

[35] C. B. MACPHERSON, *op. cit.*, p. 144. Sobre la *gentry* resulta fundamental el pequeño opúsculo de Hugh TREVOR-ROPER, *The Gentry 1540-1640*, publicado para la Economic History Society por Cambridge University Press, Cambridge, 1953.

[36] G. P. GOOCH, *Political Thought in England. From Bacon to Halifax*, Williams and Norgate, Londres, 1914, p. 114, reiterando el argumento y el texto *ad litteram* ya referido por David HUME, *Political Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, p. 28.

[37] Un muy acertado estudio de la Constitución, como elemento base de la república y el papel de la aristocracia en ésta, dentro del conjunto de la obra de Harrington se puede ver en el intere-

De todas formas, surge un error o confusión que no debería producirse al querer buscar un lenguaje republicano y recuperar una política republicana. Porque, como afirma Steve Pincus, muchos de los radicales que surgen en torno a 1650 se percatan de que los poderosos nuevos Estados de la nueva Europa sólo pueden proteger la libertad abrazando una sociedad comercial. Así, «un amplio grupo de panfletarios en torno a 1650 entendió que era posible ser moderno, comercial y educado por un lado, y defender el bien común por otro. Fueron estas ideas —y no el individualismo posesivo— las que constituyeron las bases de la filosofía política liberal»[38].

IV. RASGOS ESENCIALES DE LA REPÚBLICA DE *OCEANA*

Si nos adentramos en la estructura y líneas esenciales de su texto político fundamental, *The Commonwealth of Oceana*, encontraremos una serie de elementos claramente peculiares que le van a conferir la condición de un clásico dentro de la historia del pensamiento político. El punto de partida de la obra de Harrington debe considerarse, como ya se ha indicado con anterioridad, la obra característica del republicano aristócrata, como lo denomina Charles Blitzer, pues se aprecia cómo, a pesar de buscar la instauración de una forma de gobierno republicana, subraya que la condición de aristócrata se define sobre la base de diversos hechos, que van desde la posesión de riquezas desde antiguo, o la virtud antigua o la tenencia de un título conferido por el Príncipe o por la República, pero lo fundamental es destacar que cuando Harrington habla de *virtud* quiere decir esencialmente servicio público, que su familia haya practicado durante mucho tiempo y con gran largueza[39].

Por otra parte, cuando en sus textos se enfrenta a la necesidad de establecer una alternativa a las circunstancias políticas imperantes, que no son las más deseables, se plantea inicialmente si merece la pena otorgar un lugar destacado a la teorización sobre la política. Su perspectiva sobre la incidencia de los teóricos políticos sobre la realidad no es muy favorable. Piensa que muchos de los problemas que Inglaterra tenía en ese momento estaban producidos por los teóricos políticos, que crearon confusión al conducir de manera equivocada al pueblo. La posición de Harrington se complicó en buena manera al intentar combinar en su teoría ciertos elementos distintivos del determinismo con una fuerte creencia en la eficacia de la investigación y dirección racional de los asuntos.

---

sante libro de Eugenio CAPOZZI, *Costituzione, Elezione, Aristocrazia. La repubblica naturale de James Harrington*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1996.

[38] Steve PINCUS, «Neither Machiavellian Moment, nor Possessive Individualism: Commercial Society and the Defenders of the English Commonwealth», *The American Historical Review*, vol. 103, n.º 3, junio de 1998, pp. 705-736, cita a la p. 736.

[39] Charles BLITZER, *An Immortal Commonwealth. The Political Thought of James Harrington*, Yale University Press, New Haven, 1960, p. 11. Un análisis crítico-descriptivo del pensamiento de Harrington se puede ver en mi *La filosofía político-jurídica de James Harrington*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1977.

El análisis de la naturaleza del determinismo de Harrington tendrá gran importancia en su teoría política. En primer lugar, hay que referir, como ya se ha hecho con anterioridad, que para él ciertas fuerzas, fundamentalmente de naturaleza económica, tendrán un lugar muy destacado para determinar el papel del poder político en una comunidad en un momento concreto. Creyó que esto era totalmente cierto, aparte de cualquier acción humana voluntaria, y, como consecuencia de ello, R. H. Tawney dijo que «su concepción central era que las instituciones no son accidentales, o arbitrarias o susceptibles de cambio a voluntad»[40].

Cuando nuestro autor se enfrenta en sus textos a los principios de gobierno esenciales para llevar adelante la república, lo primero que hay que subrayar es su doble consideración de la *prudencia*, instrumento básico en él para entender la política en acción. Al hablar de esta dicotomía nos referimos a la prudencia antigua y a la prudencia moderna, que se caracterizarán respectivamente, la primera como un gobierno de acuerdo con las leyes y a la búsqueda, por encima de todo, del bien común, y la segunda como un gobierno de explotación de la comunidad en beneficio de un individuo o clase. Para él Maquiavelo será representante característico de la primera, mientras Hobbes lo será de la segunda.

Harrington, en las primeras páginas de *Oceana*, afirma que «para ir por mi propio camino, y a su vez seguir a los antiguos: los principios de gobierno son dobles, *Internos*, o los bienes de la *Mente*, y *Externos*, o los bienes de la *Fortuna*»[41]. De esta manera, comienza Harrington la explicación de su teoría de la política. También aquí aparece el casi omnipresente Maquiavelo, al referirse a los dos grandes conceptos teóricos sobre los que se fundamenta el pensamiento de éste, *virtù* y *fortuna*, que son trasplantados al pensamiento y la obra del inglés.

Ciertamente, los bienes externos, o de la fortuna, es decir, la posesión de riquezas, la tenencia de un patrimonio material resultan imprescindibles para el buen gobierno de la ciudad, pero también resultan imprescindibles los bienes internos, o los de la mente, entre los que hay que destacar la sabiduría, la prudencia y el valor. Y, aun cuando son necesarios ambos, Harrington se plantea la diferencia, heredada de los clásicos, hasta tal punto que en este extremo cita como argumento de autoridad a otro de sus autores más queridos, Tito Livio, entre imperio (*imperium*) y autoridad (*auctoritas*), así como también va a diferenciar ésta ultima de la potestad (*potestas*). Ante esta triple y muy clásica tipificación, asumida por Harrington, distingue en el sustrato y comienzo de su teoría de la política la diferencia entre aquel poder que tiene ciertas cualidades morales y aquel otro que sólo posee la fuerza física. Pero es también una gran verdad que Harrington realizó una interpretación muy original de esta clásica distinción, se basó en una explícita conexión entre los bienes de la mente o autoridad, por una parte, y los bienes de la fortuna y el imperio, por otra. Como se

---

[40] R. H. Tawney, *Harrington's Interpretation of His Age*, Oxford University Press, Oxford, 1942, p. 9.

[41] James Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, en *The Political Works of James Harrington*, ed. cit., p. 163.

ha referido con anterioridad, dentro de la tipificación de regímenes que llevó a cabo, y de acuerdo con la distribución de la propiedad y del poder, consideró como excepción el caso de la república (*commonwealth*), porque se produce, como dijo: «sin la interposición de fuerza». La pregunta que surge de ello es en qué marco se llevará adelante la fundación del gobierno.

Esta última cuestión está en consonancia con toda la teoría harringtoniana, en el sentido de que la forma de gobierno siempre será correspondiente al equilibrio de la propiedad. Pero, de ello surge el problema de qué riqueza crea poder (*imperium*). Con respecto a la riqueza necesaria para obtener poder, es evidente que en la mente de Harrington estaba la idea de que el gobierno tendría capacidad suficiente para sostener un ejército o contratar mercenarios. En esta referencia al ejército, ya Pocock subrayó, en uno de sus primeros escritos dedicados a Harrington, que lo más importante para éste no era la economía, sino el control de los ejércitos en un mundo post-feudal, por lo que en palabras del autor neozelandés se puede decir que «Oceana es una meditación maquiaveliana sobre el feudalismo»[42].

Justamente la cuestión del ejército es la que lo pone en contacto con la tesis hobbesiana de que los contratantes sin espada carecen del poder de obligar a nadie. Harrington admite esto como cierto, pero piensa que Hobbes no ha llevado el argumento suficientemente lejos. Así afirma que «como él dijo del derecho, ése sin esta espada no es sino papel; así podía haber pensado de esta espada, que, sin una mano, no es sino frío hierro. La mano que agarra esta espada es la milicia de una nación; y la milicia de una nación es o un ejército en el campo de batalla, o está listo para ir al campo de batalla cuando la ocasión lo demande. Pero un ejército es una bestia que tiene un gran vientre y debe ser alimentado; de donde esta voluntad viene a relacionarse con qué pastos tiene, y esta cuestión tendrá que llevar al equilibrio de la propiedad, sin el que la espada pública no es sino un simple nombre o mero croar de rana»[43]. Esta larga cita pone de manifiesto la importancia otorgada por Harrington al ejército, como instrumento necesario al servicio de la ley, pero asimismo se plantea la cuestión de qué sustento económico necesitará para poder resultar operativo y efectivo. Porque si la ley sin espada es simple papel, la espada sin medios económicos para sostenerla también se queda en pura y simple declaración de intenciones[44].

Una vez fijada la realidad de la necesaria unión de la ley y su instrumento coactivo correspondiente (*law and sword*), marca una serie de elementos políticos y jurídicos para el adecuado gobierno de *Oceana*. Tras establecer la prioridad

---

[42] J. G. A. POCOCK, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 1957, p. 147.

[43] James HARRINGTON, *The Commonwealth of Oceana*, en *The Political Works of James Harrington*, ed. cit., p. 165.

[44] Sobre las relaciones de teóricas de Harrington con Hobbes hay que destacar la monografía de Arihiro FUKUDA, *Sovereignty and the Sword. Harrington, Hobbes, and Mixed Governement in the English Civil Wars*, Clarendon Press, Oxford, 1997, donde tiene interés no sólo el análisis de la incidencia del pensamiento de Hobbes sobre Harrington, sino también la evolución del pensamiento de éste último, así como el pensamiento y el papel de los neo-harringtonianos en la época de la Restauración.

y bondad del gobierno de leyes sobre el gobierno de hombres, se establecerá con meticulosidad cómo se han de organizar los diferentes poderes dentro de la república. Porque, tras fijar la separación de poderes, hay que detenerse en la forma de organizarlos. Así, el poder legislativo tendrá dos cámaras, una alta o Senado y una baja o Cámara de representantes (*prerogative tribe*). La pertenencia a la primera será según las normas de votación propias de la república de Venecia, y se desarrollará en dos fases, una primera en la que se hará la proposición de candidatos, y una segunda en la que se hará la elección.

Dentro del estilo meticuloso y ordenancista que caracteriza su obra y su diseño político, propio, por otra parte, de las utopías, el Senado designa además una serie de cargos unipersonales o Lores encargados de determinadas actividades, comenzando por el Lord estratega, lo que prueba la clara unión entre poder militar y civil que buscaba establecer en su república, mientras que el segundo Lord tendrá un papel similar al del Lord presidente de la Cámara alta, o parecido al *speaker* de la Cámara baja, para dirigir y orientar los debates. Junto a ellos existirán censores, que se ocuparán del control del buen funcionamiento de dicha cámara, especialmente dedicados al control del sistema electoral en ella. También existirán los Lores del Sello y del Tesoro, que serán las máximas autoridades en justicia y economía, respectivamente.

Además del Senado como institución colectiva, y de los cargos unipersonales que de él surgen, como los ya mencionados, habrá también unos Consejos que, con una formación numérica variable, tendrán diversas funciones en relación a los distintos ámbitos de la vida pública. Así, habrá cuatro consejos dedicados a cuestiones de Estado, guerra, religión y comercio, según el orden de prelación por él establecido. Las funciones de estos consejos resultan obvias, salvo el primero, al que le atribuye funciones que se pueden identificar con las propias de un poder ejecutivo. Hay que hacer hincapié en la importancia que le concede al hecho religioso, al que considera, con la perspectiva propia de un anglicano, claramente como la religión nacional, que deberá ser controlada por los poderes públicos, pero combinada con una defensa a ultranza de la libertad de conciencia. Es cierto, como ha sostenido Paolo Treves, que resulta bastante contradictorio defender simultáneamente, por un lado la imposición de una religión nacional, con una presencia continua de la autoridad estatal en ella, y por otro la libertad religiosa y de conciencia[45]. Pero, aun contradictorio, su visión es ésa.

La función del Senado es principalmente la de realizar propuestas legislativas a los distintos consejos para su estudio, y posterior devolución al Senado en pleno para su aprobación. El Senado, tras ello, elaborará un proyecto que someterá al pueblo, es decir a la Cámara de representantes, tras designar a unos determinados ponentes para su correspondiente defensa. La Cámara baja, o Cámara de representantes, será la que aprobará y convertirá en ley de la república este proyecto que le ha sido remitido por el Senado. Esta Cámara tendrá asimismo la

[45] Paolo TREVES, «Il pensiero politico de James Harrington», en *Studi in memoria di Gioele Solari*, Publicazioni dell'Istituto di Scienze Politiche dell'Università di Torino, Edizioni Ramella, Turín, 1954, p. 132.

posibilidad bien de aprobar, bien de devolver el proyecto que le ha sido sometido, para que el Senado elabore otra propuesta. Pero la Cámara baja tiene asimismo el máximo poder judicial, en cuanto tribunal de apelación, especialmente en aquellos asuntos que vayan en contra de la «majestad» del pueblo, tales como alta traición, robo del tesoro público, defraudación a la república y otros asuntos similares. Aquí jugarán un papel importante los tribunos del pueblo, como auditores previos de los recursos presentados, antes de darles traslado a la Cámara en pleno, que será la que juzgará y dictará sentencia.

Por último, hay que hacer referencia a la figura del Dictador, a la que Harrington estima como una institución más dentro de la república. La figura del dictador, muy lejana a las connotaciones negativas que hoy conlleva, la toma nuestro autor de la antigua Roma y de la obra de Maquiavelo: para el que éste «no tiene nada que ver con el tirano. La dictadura es una magistratura republicana, prevista por la Constitución e inscrita en la Constitución. El dictador no se autodesigna; es designado regularmente por las autoridades regulares»[46]. Esta figura sólo tiene sentido en situaciones excepcionales, de emergencia, en las que todos los asuntos hay que ejecutarlos con discreción y celeridad, por lo que se nombra un Consejo dictatorial, con poderes extraordinarios por unos pocos meses, y además con poderes legislativos muy reducidos y controlados por las dos Cámaras.

Éstas son las instituciones que dieron vida a la República de *Oceana*, que tanta trascendencia política tuvieron en la tradición republicana inglesa de los siglos XVII y XVIII, a tal punto de casi convertirse en fundamento de un canon *whig*, así como en referente de las ideas de los primeros teóricos republicanos norteamericanos.

---

[46] Augustin RENAUDET, *Maquiavelo*, Tecnos, Madrid, 1965, p. 227.

15. JOHN LOCKE: IDEAS LIBERALES AL SERVICIO DE LA REVOLUCIÓN GLORIOSA

Benigno Pendás
Universidad CEU San Pablo

Sumario: I. El autor: *A man of versatile mind.*—II. El contexto: *Uneasyness.*—III. Los textos: *To all righted-minded persons.*

I. EL AUTOR: *A MAN OF VERSATILE MIND*

Pocos autores resultan tan adecuados como John Locke (1632-1704) para aplicar con provecho la metodología de la Historia del Análisis Político. Hombre versátil, sin duda[1]: filósofo y teórico de la política; médico y científico; consejero durante muchos años de los hombres más poderosos y, después de la Gloriosa, juez en un tribunal de apelaciones y especialista en asuntos de comercio.

Conviene trazar a grandes rasgos la trayectoria biográfica de nuestro autor, señalando ante todo que la obra de referencia, a cargo de Maurice Cranston, ha sido superada en tiempos recientes por la más completa de Roger Woolhouse, cuyo planteamiento sigue el enfoque contextualista. Además, una edición muy satisfactoria en cuanto a rigor y precisión de sus cartas, en ocho volúmenes, ha contribuido decisivamente a contemplar desde una nueva perspectiva la vida y el pensamiento lockeano[2]. John Locke fue, en efecto, un personaje singular. Lo

[1] *A man of versatile mind (homo versatilis ingenii)* es una expresión que aparece en la carta de John Strachey a John Locke, fechada el 18 de noviembre de 1663. La recoge Mark Goldie en la obra que —por razones sistemáticas— se cita en la nota siguiente. El texto dice así: *I believe you and your parts such that you may well be said to be a man of versatile mind, and fitted for whatever you shall undertake* (p. 25).

[2] La biografía clásica, Maurice Cranston, *John Locke: A Biography*, Longmans, Londres, 1957 (4.ª ed., 1968), deja anticuadas las de Th. Fowler o H. R. Fox Bourne, ambas del siglo xix. A día de hoy, Roger Woolhouse, *Locke: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007. Hay una recensión muy correcta de Jorge del Palacio Martín, en *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, n.º 9, 2009, pp. 254 ss. Para las cartas, Esmond S. de Beer (ed.), *The Correspondence of John Locke*, 8 vols., Clarendon Press, Oxford, 1976-1989. A partir de esa edición, hay una selección a cargo de Mark Goldie, *John Locke. Selected Correspondence*, Oxford University Press, Oxford, 2002, más que suficiente para una primera aproximación a este material de gran interés. También es muy ilustrativo el estudio de la biblioteca personal de nuestro autor: J. Harrison y P. Laslett, *The Library of John Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1965.

describe bien Pereira Menaut: «persona moderada, informada, razonable, buen conversador, pensador penetrante, soltero y viajero, con visión amplia, poca salud y mucho sentido común». Añade: «un hombre sin muchas ataduras personales y universal pero al mismo tiempo con raíces, un inglés durante toda su vida»[3]. Un perfil, por cierto, muy similar a otros ilustres pensadores británicos, como David Hume o Jeremy Bentham.

Locke nació en Wrington (Somerset), en el seno de una familia de la *gentry*. Su padre, abogado, hizo méritos notables en la lucha parlamentaria contra el absolutismo. Aquélla es una tierra muy fecunda para la Filosofía Política: un poco más al norte, en Malmesbury, había nacido Thomas Hobbes en 1588; al lado mismo del propio Wrington, en Bristol, pronunció mucho tiempo después el irlandés Edmund Burke el famoso discurso a sus electores. El joven Locke estudió en Londres, en la Westminster School, y desarrolló entre 1652 y 1663 su primera etapa en Oxford, como miembro del Christ Church College. Al concluir la *Commonwealth* radical de Cromwell, recibió con alivio la restauración monárquica con Carlos II, aclamado como Rey en Londres el 29 de mayo de 1660, apenas un año y medio después de la muerte del lord Protector. La tradición de su *college* a favor de la causa realista pudo influir, sin duda, en esas simpatías ya no tan juveniles. En todo caso, buena parte de su actividad estuvo orientada hacia las ciencias experimentales, en contacto directo —entre otros— con el conocido médico T. Sydenham y con el físico R. Boyle, al que admiró toda su vida, renunciando a la carrera —usual en sus circunstancias— al servicio de la Iglesia anglicana.

Después de algún viaje al extranjero, Locke interrumpe la etapa oxoniense en 1667 como consecuencia de un hecho determinante en su vida: nombrado médico personal del barón Ashley (más adelante, lord Shaftesbury), pasó muy pronto a la condición de amigo, secretario personal y consejero político. Se instala por ello en Londres, en Exeter House, la mansión de su influyente protector, que le abre un nuevo mundo de relaciones en el plano político y científico. En 1672, Ashley le nombra secretario del *Council for Trade and Plantations*. Ya antes, en 1669, redactó al servicio de los mismos patronos un borrador de *Fundamental Constitutions* para el gobierno de Carolina. Dicho con suavidad: las disposiciones para el desarrollo de esta fórmula colonial no se corresponden de ningún modo con los principios que inspiran el famoso *Second Treatise*. Pronto chocó Shaftesbury con las intenciones filoabsolutistas del monarca. Fue una época difícil, que su colaborador aprovechó para pasar largas temporadas en Francia, justificadas también por razones de salud. De regreso a Londres, Locke participa —en segunda fila— en las múltiples intrigas que provoca el debate sobre la cláusula de «exclusión» de los católicos en la sucesión al trono. Llegan los tiempos confusos de la llamada conspiración de Monmouth: Shaftesbury huyó a Holanda, donde murió poco después; otros, como Russell y Sidney, fueron ejecutados. La quema de libros en su Universidad de Oxford le hizo tomar

---

[3] Antonio C. PEREIRA MENAUT, «En el tercer centenario de la muerte de John Locke (1632-1704)», *Revista de Derecho Político* (UNED), n.º 61, 2004, p. 220.

una decisión que ya venía madurando: exilio en Holanda y nueva etapa de intereses intelectuales y maquinaciones políticas, al tiempo que, por orden del Rey, era privado incluso de su *scholarship*[4]. Todo ello, como siempre, en un plano secundario: al morir Carlos II en 1685, Londres envió al gobierno de las Provincias Unidas una lista de «traidores», en la cual nuestro autor ocupaba de forma significativa el último lugar.

Traitors: el calificativo no era casual, ni mucho menos. Sir Robert Filmer, el autor de *El Patriarca*, establece los fundamentos doctrinales del absolutismo monárquico: «este señorío que Adán, por propia autoridad, tenía sobre el mundo entero y que por derecho heredado de él disfrutaron los patriarcas, fue tan extenso y tan amplio como el dominio absoluto de cualquier monarca desde la Creación». Son *traitors,* y también *rebels,* aquellos que se oponen a la única fuente cierta de legitimidad que justifica la obediencia incondicional[5]. Al margen del debate intelectual, conviene recordar las impresiones personales del joven académico de Oxford sobre su experiencia directa con el absolutismo. En efecto, durante una visita a la corte del Rey Sol, en junio de 1677, pudo contemplar en persona la actitud del propio Luis XIV con ocasión de un paseo por las obras (*work in progress*) en el palacio de Versalles. Sobre los juegos de agua, apunta nuestro autor una observación muy aguda, utilizando el bastón (*cave*) del soberano como símbolo de poder absoluto:

> We had the honor to see [the gardens] with the King [...]. The King seems to be mightily well pleased with his water works and several changes were made then to which he himself give sign with his cave [...][6].

Tiempos confusos. El día de San Jorge, 23 de abril de 1685, Londres contempla la solemne y brillante ceremonia de coronación de Jacobo II Estuardo: suena la música de Henry Purcell y lucen las joyas diseñadas por los mejores orfebres de la capital. Por primera vez desde la llamada (por sus muchos y poderosos enemigos) *Bloody Mary*, Inglaterra contaba con un monarca católico. Nunca volvería a suceder. Apenas cuatro años después, el Rey que recibía el homenaje de los nobles en la abadía de Westminster era insultado, mientras huía del país, por los pescadores de Kent. Era el momento de *our last revolution*, según el célebre juicio de Thomas Babington Macaulay, en su *Historia de Inglaterra*[7].

---

[4] Sobre el ambiente universitario de la época, W. N. HARGREAVES-MAWDSLEY, *Oxford in the Age of John Locke*, University of Oklahoma Press, Norman, 1973.

[5] Hay una notable edición bilingüe en inglés y español de *Patriarca o el poder natural de los Reyes*, la famosa obra de sir Robert Filmer, publicada en 1680, aunque fue escrita probablemente medio siglo antes. Incluye también la respuesta de Locke, el *Primer Tratado sobre el Gobierno Civil*, que los manuales suelen despachar en pocas líneas para concentrar su atención en el *Segundo Tratado*, mucho más original. Merece la pena leer con detalle ese debate entre Filmer y Locke, con estudio preliminar de Rafael Gambra y traducción y notas de Carmela Gutiérrez de Gambra, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966. La cita que figura en el texto en pp. 8-9.

[6] El texto procede de JOHN LOUGH (ed.), *Locke's Travels in France, 1675-1679*, Oxford University Press, Oxford, 1953, p. 77.

[7] La expresión en el vol. II, cap. X. Hay múltiples ediciones de esa obra emblemática, que ha marcado una época en la enseñanza de la Historia en el Reino Unido. Una rigurosa y vívida

John Locke desembarca en su país junto con Guillermo de Orange, estatúder de Holanda, el monarca elegido para culminar la revolución. El citado Macaulay ofrece una imagen muy completa del personaje real. William contaba 37 años en 1688, era delgado y frágil, reservado y algo displicente, hosco y antipático a veces. Mostraba una notable madurez y seguridad en sí mismo. Como buen calvinista, estaba obsesionado con la predestinación y lleno de prejuicios hacia la persecución religiosa... al menos cuando afectaba a los suyos. Ajeno a las letras y a las ciencias, era valiente ante los peligros pero frío y prudente a la hora de tomar decisiones, como hombre dotado de una aguda inteligencia práctica. Casado con una mujer discreta, María, hija de Jacobo II, no tuvo hijos y murió joven, con sólo cincuenta y dos años. Es muy fácil adivinar que ese tipo humano resultaba simpático a nuestro filósofo austero. Les distanciaba, sin embargo, un dato importante: a Guillermo no le importaba nada Inglaterra, sólo Europa y sus «libertades». En el contexto, para decirlo claramente, la «libertad» de los protestantes frente al poder absoluto de Luis XIV.

John Locke participó de forma activa en la Gloriosa al servicio de la causa de Guillermo y María. Regresó a Londres el 31 de enero de 1689 y renunció a diversos cargos que le fueron ofrecidos con el objeto de publicar sus obras, ya elaboradas pero todavía inéditas. En particular, 1690 fue un año de gran actividad editorial, con la aparición de los Tratados sobre el Gobierno y del no menos relevante *An Essay concerning Human Understanding.* También la segunda carta sobre la tolerancia; la primera se había publicado de forma anónima en Gouda (Holanda), en 1689, y más adelante llegarían nuevos escritos (en 1692 y 1704) sobre un asunto que le preocupaba intensamente. Una vez más, una salud frágil interrumpió sus proyectos, y por ello se instaló en Oates (Essex) en casa de los Masham, con quienes mantuvo una gran amistad, en particular con lady Masham, discípula y corresponsal del filósofo. Escribió mucho: sobre economía (*Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and the Raising of the Value of Money*, 1692), educación (*Some Thoughts concerning Education*, 1693) y religión (*The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*, 1695, así como una correspondencia polémica con el obispo de Worcester y otros trabajos publicados póstumamente). La fama llegó tarde, pero fue intensa. Colecciones de obras diversas; ediciones de cartas y escritos; en fin, un lugar propio en los manuales de Filosofía (casi siempre al lado de Berkeley y Hume, bajo el epígrafe del «empirismo británico») y de Ideas Políticas (como contrapunto de Hobbes y teórico indiscutible del liberalismo). Las monografías y trabajos de investigación sobre su obra llenan unas cuantas bibliografías especializadas[8].

---

descripción de los hechos en Patrick DILLON, *The Last Revolution. 1688 and the Creation of the Modern World*, Pimplico, Londres, 2007, con información abundante sobre las actividades de nuestro protagonista.

[8] Por ejemplo, R. HALL y R. S. WOOLHOUSE (eds.), *80 Years of Locke Scholarship. A Bibliographical Guide*, Edimburgh University Press, Edimburgo, 1983. Debe mencionarse también la *Locke Newsletter*, editada por la Universidad de York, de forma irregular, a partir de 1970. En español, una información básica en la edición de *La conducta del entendimiento y otros ensayos*

Se trata en todo caso de ideas al servicio de la acción política, lejos de la filosofía pura o del debate estrictamente académico. Por eso mismo, sus coincidencias y discrepancias obedecen con frecuencia a razones estratégicas, o incluso tácticas. Magnifica a Richard Hooker y su teología política del anglicanismo pero no comparte su querencia hacia la vieja tradición tomista. No quiere saber nada de congregacionalistas, baptistas o cuáqueros, y menos todavía de los *levellers* o de los *diggers*, pero no le importa utilizar algunas ideas de forma episódica. Coincide en algunos puntos con los republicanos, como James Harrington o John Milton, pero no le interesan sus fantasías utópicas porque ejerce siempre de hombre serio y riguroso. El radicalismo de Cromwell le inspira una profunda antipatía, pero evita cualquier crítica a la persecución emprendida contra los católicos en la medida en que coincide con sus intereses[9].

Pocas veces resulta tan evidente la coherencia entre el autor y su obra. Se conserva un retrato de John Locke en la National Portrait Gallery, obra de Sylvester Brounower: tiene gesto serio y mirada fría, con aire de implacable determinación. Por contraste, otro retrato, éste de Godfrey Kneller, que fue a parar al Hermitage de San Petersburgo, nos muestra al filósofo en 1697: sin peluca, con la mirada triste y el rostro abrumado, acaso —dice con agudeza el catálogo— *worn out by controversy*. ¿Don Quijote vencido y en retirada? Conviene recordar —aunque pueda resultar sorprendente— que, a juicio de Locke, la obra inmortal de Cervantes es el mejor de todos los libros de ficción *in usefulness, pleasantry and a constant decorum.*

El filósofo murió en Oates, en casa de sus amigos antes citados, el 28 de octubre de 1704. Ya era famoso en toda Europa. Menos de un siglo después, sería llamado con razón «el filósofo de los Estados Unidos».

II. EL CONTEXTO: *UNEASYNESS*

La Gloriosa fue, en definitiva, «la revolución de Locke» La interpretación tópica, vagamente marxista, nos sitúa en presencia de la primera de una larga cadena de revoluciones burguesas, con una serie de consecuencias constitucionales a las que se otorga probablemente un grado excesivo de coherencia: el básico *Bill of Rights* de 13 de febrero de 1689, la soberanía parlamentaria, el *Rule of Law* y las restricciones al poder del Rey, así como —para completar esta «constitución» en sentido material— otras leyes como *Act of Recognition*, *Toleration Act* o *Civil List Act*[10]. Una revolución, según lord Acton, «demasiado influida»

póstumos (ed. bilingüe), a cargo de Ángel M. LORENZO RODRÍGUEZ, Anthropos, Madrid, 1992, con un buen «estudio introductorio», pp. IX-LXX

[9] Sobre el dictador republicano, véase David L. SMITH, *Oliver Cromwell. Política y religión en la revolución inglesa*, Akal, Madrid, 1999. Sigue siendo una referencia clásica la biografía de Hilaire BELLOC, *Oliverio Cromwell*, Juventud, Barcelona, 1971.

[10] Por todos, Christopher HILL, *El siglo de la revolución*, Ayuso, Madrid, 1972, y otras varias obras de este conocido historiador. Sobre el conflicto constitucional, Javier DORADO PORRAS, *La lucha por la Constitución. Las teorías del «Fundamental Law» en la Inglaterra del siglo* XVII,

por el filósofo de la *gentry*, hacia quien este católico liberal muestra una profunda antipatía porque su doctrina de la libertad «no contiene nada más espiritual que la seguridad de la propiedad y es compatible con la esclavitud y las persecuciones». Lo mismo sucede, desde una perspectiva muy diferente, con la imagen que transmite C. B. Macpherson: un burgués egoísta e implacable que defiende sin pudor el egoísmo de la clase dominante al ser él mismo un hombre rico, con intereses en el negocio de la seda y la trata de esclavos[11].

En rigor, la revolución es un puro «gesto revolucionario» que acaba con el Rey Estuardo y se presenta como un retorno al tiempo mítico del equilibrio constitucional, aquel período de la dinastía Tudor en que la Corona (sin dinero, sin tropas, sin poder territorial) gobernó con la prudencia propia de quien carece de medios para imponer su voluntad de forma coactiva. Por eso, la mirada se vuelve hacia los clásicos de la moderación, acaso mitificada: John Fortescue (Inglaterra como régimen *politicum*, y no sólo *regale*); Thomas Smith (y su *De Republica Anglorum*, 1565); sir Edward Coke, el juez que combate la prerrogativa regia alentada por Francis Bacon; por supuesto, al «juicioso» Richard Hooker, a quien Locke cita doce veces, siempre de forma elogiosa, en el *Segundo Tratado* por sus *Laws of Ecclesiastical Policy* de 1594-1597. En esta línea se mueven la conocida reflexión de G. M. Trevelyan y, con matices importantes, la moderna y actualizada de Steve Pincus[12]. Esta revolución «sensata» encuentra sus señas de identidad en la mesura, la prudencia y el pragmatismo y no en la violencia, el sectarismo o la represión. He aquí una versión idealizada, acaso correcta en lo sustancial. El objetivo era, por ello, restaurar el orden tradicional supuestamente vulnerado por un gobernante inicuo, Jacobo II, que pretende imponer a la nación inglesa un orden político extranjero y una religión extraña, al servicio de intereses «continentales»: la Monarquía de Francia y el Papa de Roma. Todos los males son atribuidos a un Rey obstinado y autoritario. Todos los méritos recaen sobre el holandés Guillermo, abierto y tolerante. Vencido el absolutismo, llega el tiempo de la moderación[13].

Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2001. Una correcta síntesis en Franco MANTI, *Locke e il costituzionalismo: etica, politica, governo civile*, Name, Génova, 2004.

[11] Sobre John Emerich Edward Dalberg-Acton, véase la «Presentación» de Paloma DE LA NUEZ a los *Ensayos sobre la libertad y el poder*, Unión Editorial, Madrid, 1990. Acton reprocha también a lord Shaftesbury haber manchado sus manos con la sangre inocente derramada por el perjuro Titus Oates (todo ello en la p. 107 de esa edición). El punto de vista de C. B. MACPHERSON en su muy conocida y citada *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford, 1962; una edición reciente en español, *La teoría política del individualismo posesivo*, Trotta, Madrid, 2005.

[12] G. M. TREVELYAN, *La revolución inglesa: 1688-1689*, Fondo de Cultura Económica, México, 1969. Por cierto que este autor, descendiente del gran Macaulay, reconoce —como es lógico— la influencia de Locke como pensador político pero no le atribuye ninguna relevancia en el desarrollo de los hechos. Según su planteamiento, «la tranquila y suave voz de la prudencia prevaleció en medio del estrépito» (p. 9). El libro más reciente, con una correcta visión de conjunto: Steve PINCUS, *1688. The First Modern Revolution*, Yale University Press, New Haven, 2009. Véase también Lawrence STONE, «Los orígenes de la revolución inglesa», en John ELLIOT (ed.), *Revoluciones y rebeliones en la Europa moderna*, Alianza, Madrid, 1992.

[13] El mejor estudio sobre el absolutismo en el plano doctrinal sigue siendo el de John NEVILLE FIGGIS, *El derecho divino de los reyes*, Fondo de Cultura Económica, México, 1942.

Es muy probable que la perspectiva idealista deba ser objeto de una revisión a fondo, liberada de prejuicios ideológicos y nacionalistas. En todo caso, sea cual fuera el motivo, John Locke fue como tantos otros un pensador marcado por una época convulsa. Él mismo escribió que apenas había percibido su existencia en el mundo cuando encontró «una tempestad que ha durado casi hasta ahora». Es muy curiosa la similitud, que nunca suele ponerse de relieve, con el mucho más famoso texto de Hobbes sobre el temor que arrastraba desde el seno materno ante la eventual invasión de la Armada. Sin embargo, la reacción de un liberal austero es muy diferente al «impulso arquitectónico» —como lo llama Wolin— que inspira a los filósofos racionalistas, en particular a Thomas Hobbes. El hombre de ciencia construye y explica, como el «incomparable» Newton; el filósofo es un empleado subalterno, que apenas desbroza el terreno[14]. Así pues, el padre del liberalismo político hace frente de forma simultánea a dos ideologías que rechaza: absolutismo y puritanismo radical. Es notoria la antipatía de Locke hacia Filmer o hacia los excesos de la *jacobite cause*[15]. Pero no debe olvidarse la otra dimensión: durante su etapa de formación, conoció y criticó los intentos de convertir a Inglaterra en una nación «santa». Porque, como es notorio, la política no es geometría, de tal manera que la misma causa se traduce en diferentes efectos: la angustia puede conducir tanto al moderantismo como al radicalismo. Según la conocida tesis de M. Walzer, *the Saints* fueron los primeros en plantear una política ideológica, y por ello irreductible al pacto y el compromiso, a cuyo servicio surge un nuevo tipo humano: disciplina y trabajo metódico conducen al más alto grado de exigencia personal (hipócritas al margen) y a la más celosa vigilancia pública de las vidas ajenas, con la finalidad última de obligarles a ser «santos»[16]. Las derivaciones del puritanismo en este terreno resbaladizo son bien conocidas y nuestro autor condena sin rodeos este modo de razonar y actuar, aunque acaso comprende –pero no comparte- la lucha contra la tibia Iglesia anglicana, incapaz de ofrecer una experiencia personal activa y estimulante.

Uneasyness, es decir, ansiedad, angustia, desasosiego, es el estado de ánimo de unos y de otros. Conduce a los «santos» al radicalismo mientras que a nuestro autor le sitúa en la línea de un gobierno moderado, capaz de garantizar esos derechos individuales cuyo disfrute resulta tan inseguro e inestable en el estado de naturaleza (*Segundo Tratado*, IX, 123 y 124). La solución es

---

[14] Sheldon S. WOLIN, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, p. 316 y otras, donde se cita el escrito de Locke sobre el complejo mundo que le tocó vivir. Más adelante, escribe Wolin: «el reducido espacio asignado a la filosofía por los liberales no era sino la aplicación específica de una evaluación general respecto de la condición humana [...], un tipo de condición inferior, incapaz de omnisciencia ni perfección» (p. 317). Sobre estas cuestiones, J. D. MABBOT, *John Locke*, MacMillan, Londres/ Basingstoke, 1973, cap. 12.

[15] En rigor, la «causa» del jacobinismo se despliega a partir de la Gloriosa y cierra su ciclo en Culloden (1746), dejando tras de sí una fuerte aureola romántica. Véase una buena síntesis en Bruce LENMAN, *The Jacobite Cause*, W. & R. Chambers, Edimburgo, 1972.

[16] La tesis de Michael WALZER en su ya clásica *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*, desde hace poco en español, Katz, Buenos Aires, 2008. La edición original es de 1965.

el *government by consent* (ibíd., VIII, 95) y no el Estado, al modo continental o hobbesiano. Gobierno fideicomisario que actúa como agente, en el ejercicio de una pacífica y ordenada *negotiorum gestio*. Los derechos originarios son objeto de depósito en ese gobierno que actúa como *trustee* y procura el equilibrio entre los grandes intereses del Reino. Sobre todo, garantiza la propiedad, concebida desde un fundamento moral (el valor incorporado al trabajo) y no sólo como cuestión de hecho. Más aún, *property* significa algo más que un señorío sobre bienes materiales para situarse en el terreno de los derechos de la personalidad[17].

John Locke escribió toda su obra al servicio de esta causa, ya sea en el terreno epistemológico, económico, moral o estrictamente político y constitucional. En especial, cómo no, el célebre *Segundo Tratado*, cuyo subtítulo pone de relieve el objetivo último del autor: *An Essay concerning the True, Original, Extent, and End of Civil Government*. El fundamento teórico es, en efecto, el derecho de rebelión contra el gobierno injusto, una suerte de *Appeal to Heaven* concebido como un derecho moral[18]. Por ello era imprescindible denigrar al Rey Estuardo y sublimar al Rey Guillermo, adornado con todas las virtudes del hombre cabal y el príncipe prudente.

De la teoría a la práctica. Nuevo equilibrio de poder entre Rey y Parlamento, germen de la futura forma de gobierno parlamentaria. Independencia judicial y garantía de las libertades individuales; en particular, la libertad de expresión, amplia y razonable, acaso la novedad principal a medio plazo de acuerdo con la interpretación *whig* del entusiasta Macaulay. Libertad religiosa, como mucho parcial, ante la discriminación manifiesta respecto de los católicos y algunos otros. En esencia, una Monarquía mixta o moderada, muy lejos del absolutismo derrocado pero también del fallido régimen de asamblea puesto en práctica entre 1640 y 1649 por el Parlamento Largo[19]. Habría de ser, por tanto, una *balanced Constitution* en la estela de Polibio y muchos otros, una Monarquía constitucional, con doble fuente de legitimidad, porque —según una reiterada afirmación de Maitland— la revolución mantenía la figura de un *King with policy*, mucho más que una simple figura representativa. No era todavía un modelo parlamentario: sólo más adelante, con múltiples avances y retrocesos, Inglaterra conocerá el despliegue natural del régimen de gabinete, los partidos que se hacen fuertes en la Cámara de los Comunes y los mecanismos de control al Ejecutivo

[17] Un excelente estudio del tema en José María LASSALLE, *Locke, liberalismo y propiedad*, Colegio de Registradores, Madrid, 2003. Véase también Alvaro PEZOA, *Política y economía en el pensamiento de John Locke*, Eunsa, Pamplona, 1997. Son muy notables en esta materia, A. RYAN, *Property and Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1984, cuyo cap. 1 está dedicado a Locke, y J. TULLY, *A Discourse on property: John Locke and his Adversaries*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

[18] El mejor análisis, a cargo de un reconocido especialista en el derecho de resistencia, en Julian H. FRANKLIN, *John Locke and the Theory of Sovereignty. Mixed Monarchy and the Right of Resistence in the Political Thought of the English Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

[19] Una interpretación acertada en Joaquín VARELA SUANZES, *Sistema de gobierno y partidos políticos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002, pp. 15-32.

favorecidos por el *Act of Settlement*[20]. Mesura, equilibrio y buen sentido político, lejos del racionalismo que inspira a los «profesionales de la razón pura», según la sagaz definición de Ortega. Como dijo mucho después sir Winston Churchill, *logic has proved fatal to parliamentary system.*

En este contexto, nuestro autor sitúa la división de poderes como centro y eje del equilibrio constitucional que satisface por el momento las pretensiones de unos y de otros. Hay, no obstante, diferencias muy significativas entre ellos: el Legislativo está concebido como poder supremo ([...] *one supreme power, which is the legislative, to which all the rest are and must be subordinate*: *Segundo Tratado,* XIII, 149), mientras que el Ejecutivo tiene una justificación puramente técnica: las leyes necesitan una ejecución permanente por medio de un poder «siempre actuante» (*may be made in a little time*: XII, 144*)*. La Gloriosa permite al Parlamento ganar competencias y funciones. Ahora, el Ejecutivo es responsable ante el Legislativo y puede ser «cambiado o removido a placer» (XII, 152, 153 y 154). Sin embargo, también hay límites a la omnipotencia parlamentaria, cautelas frente al mal recuerdo que dejó la época republicana; así se explica, por ejemplo, que la prerrogativa regia incluya en todo caso la facultad de convocar y disolver la Cámara (XII, 154). Hay cambios relevantes en la composición de la *House of Commons*: a mayor número de miembros (350), más y mejor representación de la *gentry*. Lo mismo ocurre con el funcionamiento: más sesiones; nuevas reglas para el debate; nuevos poderes para las comisiones; régimen de las tres «lecturas» en el procedimiento legislativo... En definitiva, la técnica jurídica al servicio del nuevo reparto del poder. Hay otra peculiaridad: el poder «federativo» aparece casi siempre unido al Ejecutivo, aunque su ámbito de actuación hace referencia a cuestiones trascendentales como la guerra y la paz, los tratados y las alianzas internacionales. Es fácil explicar esta peculiaridad: la compleja vertebración territorial entre Inglaterra y Escocia exige mantener bajo un poder unitario los instrumentos jurídicos que permitan desarrollar una política internacional común.

Conviene, sin embargo, tener presente que el poder supremo reside en la comunidad, plenamente legitimada si hace falta para salvarse a sí misma en el caso de que los miembros del Legislativo sean «necios o perversos» ([...] *so foolish, or so wicked*: XIII, 149). Está claro que nuestro empirista inglés dice lo mismo que sus colegas racionalistas franceses dirán un siglo más adelante, aunque los conceptos de «soberanía nacional» o «poder constituyente» sean ajenos por completo a la mentalidad británica y al contexto de la Gloriosa[21]. Una sedi-

---

[20] Sobre todo ello, Manuel FRAGA IRIBARNE, *El Parlamento británico*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960, cap. I. En palabras de este autor: «con Locke, con la débil casa de Hannover, con una potente marina, con una fuerte clase dirigente, con una tradición jurídica bien asentada, entra Inglaterra en el siglo XVIII». La exposición clásica en F. W. MAITLAND, *The Constitutional History of England*. La edición original es de 1888. Manejo una copia de la publicada en Cambridge, at the University Press, 1908.

[21] Me remito a mi libro *Teorías políticas para el siglo* XXI, Síntesis, Madrid, 2007, cap. 1. Un análisis muy certero en John DUNN, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

cente revolución, concebida —hay que insistir en ello— como el retorno a un tiempo feliz para la *commonwealth* de comerciantes honrados y afanosos propietarios rurales bajo la presidencia honorífica de un monarca casi sin poder y sin dinero. Para ellos, la identidad entre sociedad civil y política es una garantía de la libertad concedida *by the right of nature* (VII, 85). Eludimos de esta manera la tentación de construir un interés general concebido como abstracción al servicio de una causa que otros definen a su propia conveniencia. No hay, pues, para nuestro autor, diferencia alguna entre Estado y sociedad. Es lógico que Hegel o Fichte muestren un desprecio sin matices hacia el filósofo empirista[22]. Al margen de su respeto por el nivel intelectual de sus antagonistas, es probable que John Locke hubiera respirado con alivio: menos mal que la Gloriosa, tan eficaz como imperfecta, permitió a su patria británica quedar al margen del sueño de la razón abstracta y sus dramáticas consecuencias.

III. LOS TEXTOS: *TO ALL RIGHTED-MINDED PERSONS*

Como es natural, John Locke ocupa un lugar de privilegio en todas las obras de conjunto sobre Historia de las Ideas Políticas y, en particular, sobre pensamiento liberal[23]. Conforme a las señas de identidad de nuestra *Historia del Análisis Político*, no se trata ahora de resumir —una vez más— sus líneas maestras, sino de aportar una selección de textos relativos a la realidad social y personal que explica en buena medida los principios teóricos. Como se dijo, el filósofo de Somerset ofrece muchas posibilidades en este terreno. Veamos por qué.

El primer texto seleccionado se sitúa en el *Prefacio* conjunto de los célebres *Two Treatises* sobre el gobierno civil. Ante todo, hay que tener presente un cambio determinante en la interpretación del contexto del *Segundo Tratado*, asumido ya sin excepciones relevantes por la comunidad académica. Existe, en efecto, un antes y un después del trabajo de Peter Laslett, publicado en 1960[24]. Según la

[22] «Lockeanismo de la peor especie [...]», dice el primero; «el peor de todos los sistemas filosóficos», proclama el segundo. Las referencias en Manuel ALONSO OLEA, *De la servidumbre al contrato de trabajo*, Tecnos, Madrid, 2.ª ed., 1987, p. 59 (nota). El cap. IX de este libro contiene un análisis breve pero esclarecedor de la doctrina de Locke sobre la esclavitud, la servidumbre y el trabajo por cuenta ajena.

[23] Por citar unos cuantos, bien conocidos: George H. SABINE, *Historia de la Teoría Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, cap. XXVI (que comparte con Halifax); Leo STRAUSS y Joseph CROPSEY, *Historia de la Filosofía Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, capítulo a cargo de Robert A. GOLDWIN; Iain HAMPSHER-MONK, *Historia del pensamiento político moderno*, Ariel, Barcelona, 1996, cap. 2. Entre nosotros, por ejemplo, Antonio TRUYOL Y SERRA, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 247 ss.; Fernando VALLESPÍN, *Historia de la Teoría Política*, vol. 2, Alianza, Madrid, 1997, vol. 3, en el capítulo «Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña», a cargo de Josep M. COLOMER.

[24] Es el estudio preliminar a la edición crítica de referencia de los *Treatises*, a cargo del propio Peter LASLETT, Cambridge University Press, Cambridge, 1960. Hay otra edición en 1988. Ya lo había planteado en 1956 en *Cambridge Historical Journal*, vol. 7, pp. 40 ss. Ha sido un gran acierto su primera —que yo sepa— traducción al español, con el título de «La revolución inglesa y los dos *Tratados sobre el gobierno* de Locke», que se incluye en la edición (realizada por Carlos

tesis clásica, el segundo (y más importante) *Tratado* trae causa directa de la Gloriosa y pretende justificar el acceso al trono del estatúder Guillermo. En cambio, Laslett sostiene y argumenta de forma convincente que una y otra obra fueron escritas al menos diez años antes de la revolución, en pleno despliegue absolutista durante el reinado de Carlos II. De este modo, tanto el primero como el segundo libro (o mejor: partes separadas de un libro único) pueden concebirse como la respuesta liberal al *Patriarcha, or the Natural Power of Kings*, de sir Robert Filmer, publicado en 1680, pero escrito muchos años atrás, seguramente antes de la ejecución de Carlos I en Whitehall, para defender la prerrogativa regia frente al poder parlamentario. Así pues, Locke no escribió con la finalidad de racionalizar unos hechos ya consumados, sino para inducir a los sectores más activos de la sociedad inglesa a la puesta en marcha del cambio constitucional. Sostiene Laslett, en concreto, que ambos *Treatises* estaban ya completos entre 1679 y 1681, diez años antes de la Gloriosa. Sin embargo, en 1690 incluyó un *Prefacio* a su primera edición conjunta que ofrece un interés especial desde nuestro punto de vista metodológico.

Empieza así: «Lector, tienes en tus manos el comienzo y el fin de un discurso acerca del gobierno»[25]. Añade a continuación que la parte intermedia se ha perdido, sin duda por causa de tantos exilios y cambios precipitados de domicilio. No está claro si es un hecho cierto o una pura figura retórica, aunque el *Primer Tratado* queda interrumpido, al parecer, a la mitad de un capítulo[26]. He aquí algunos párrafos significativos del Prefacio:

> Estos otros papeles que quedan espero que sean suficientes para establecer el trono de nuestro Gran Restaurador, nuestro actual Rey Guillermo, para validar su título, el cual, siendo el más legítimo de todos, él posee con mayor plenitud y claridad que ningún otro Príncipe de la Cristiandad, y para justificar ante el mundo al pueblo de Inglaterra, cuyo amor a sus justos y naturales derechos, junto con su resolución de preservarlos, salvaron a la Nación cuando ésta se hallaba al borde de la esclavitud y de la ruina.

Sigue un párrafo destinado —una vez más— a refutar el «asombroso» sistema de Filmer, al que califica de ambiguo, contradictorio y lleno de «labia» y «palabrería», aun reconociendo la calidad del estilo. Los reproches continúan hacia quienes han difundido «a ciegas» desde el púlpito la autoridad de ese «cortesano» disfrazado de teólogo. En rigor, «no puede haber mayor daño contra un Príncipe y un Pueblo que propagar nociones erróneas acerca del Gobierno». Así pues, cumplida la tarea de demoler los falsos argumentos, el filósofo afronta en

MELLIZO) del *Segundo Tratado*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. XIX-LIV. Laslett descalifica la edición más difundida (Everyman, Londres, 1924), entre otras cosas porque no incluye el *Prefacio* común. En su versión actual, a cargo de M. GOLDIE, la edición de Everyman que manejo (1993) ha subsanado esa deficiencia. Otra buena opción en nuestra lengua, *Dos ensayos sobre el gobierno civil* (editados por Joaquín ABELLÁN), Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

[25] Utilizo la traducción de Carlos MELLIZO en la edición referida, pp. 3-6. A veces la lectura resulta poco fluida, pero conviene tener presente que Locke no era un escritor brillante.

[26] Sería el capítulo XI, bajo el epígrafe «¿Quién es el heredero?»; Laslett asegura que se interrumpe «a mitad de una frase», pero no es esa la impresión que obtiene el lector de la edición bilingüe que utilizo (ya citada en la nota 5, p. 277 y última).

el *Segundo Tratado* esa labor constructiva cuyo origen se sitúa en los derechos individuales inherentes al estado de naturaleza en flagrante contradicción con el rechazo sin matices a las ideas innatas que mantiene el filósofo empirista en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*: la mente es un recipiente vacío donde la experiencia vierte el contenido de la vida. Hay, pues, derechos originarios precontractuales y, por tanto, prepositivos, que el individuo «deposita» en un gobierno concebido a modo de *trust*, y no entrega sin condiciones a la manera de Hobbes. La coherencia importa poco en un pensador que conjuga sin problemas iusnaturalismo y empirismo. En el fondo, como sugiere M. Oakeshott, siempre original, se trata tal vez de un problema teológico: una sociedad concebida como yuxtaposición de siervos de Dios, dotados de derechos inalienables por ley natural y dispuestos a depositar el poder en un árbitro que administra las reglas del juego pero que no participa en el mismo[27].

Por todo ello, cabe suponer que Locke otorgaba más relevancia al *First Treatise* (destinado a refutar a ese «olvidado caballero realista») de lo que suelen reconocer los intérpretes de su obra, subyugados por la brillantez y originalidad del *Segundo Tratado*. El propio autor se ocupó de introducir en aquél algunas referencias contemporáneas a la publicación, en concreto, al juez Jeffries y sus sentencias de condenas a la pena capital. Se trata, por tanto, de hechos muy posteriores a la fecha más probable de elaboración de ambos ensayos. Lo cierto es que *El patriarca* se convirtió en la pieza favorita de la filosofía política de los monárquicos (*tories*) en su debate con los exclusionistas (*whigs*), y es lógico que nuestro pensador liberal ocupara buena parte de su tiempo en refutar, a veces frase por frase, los argumentos de su adversario principal. Lo mismo sucede con otros escritores que siguen —más o menos— las tesis lockeanas en el mismo período, como James Tyrell o Benjamin Furly.

La tesis de Laslett está basada en datos muy precisos, en línea con la metodología propia de la Historia del Análisis Político. Así, la permanente referencia en el *Segundo Tratado* a la convocatoria y disolución del Parlamento se halla en relación directa con la controversia sobre el *Parliament*, prorrogado una y otra vez en función de los intereses del Rey Estuardo frente a la doctrina *whig* patrocinada por Shaftesbury. Veamos el parágrafo 210, fiel reflejo de la inquietud de Locke frente a las «artimañas» para eludir la ley y favorecer a los católicos:

> Si el pueblo ve que el poder arbitrario se manifiesta en varios casos, y que bajo cuerda se favorece a la religión que da aliento a esas arbitrariedades aunque públicamente se la condene, y que da el máximo apoyo a los miembros activos de dicha religión [...].

Y en el parágrafo 156, en concreto, sobre la convocatoria del cuerpo legislativo:

> Si el poder de convocar y de disolver la legislatura es depositado en el Ejecutivo, ello no le da a éste una superioridad sobre aquélla, sino que se trata solamente de un encargo

[27] Michael OAKESHOTT, *Moral y política en la Europa moderna*, Síntesis, Madrid, 2008; en concreto, cap. 4: «Locke: la visión teológica», pp. 89-101.

temporal que se ha encomendado para salvaguardar la seguridad del pueblo en aquellos casos en que la incertidumbre y volubilidad de los asuntos humanos no es apta para regirse por normas fijas.

Siempre según la tesis de Laslett, Locke escribe estos textos en 1681, en casa de Shaftesbury, aunque su protector se hallaba por entonces encarcelado en la torre de Londres por su actividad precisamente a favor de la disolución de la Cámara realista, en plena crisis de la «exclusión». El analista concluye afirmando que el *Segundo Tratado* estaba ya sustancialmente escrito cuando se redactó el anterior y, lo que importa más a nuestros efectos, que uno y otro guardan relación directa con la referida controversia sobre el acceso al trono de un monarca católico (el duque de York, futuro Jacobo II), y no con los muy posteriores acontecimientos de la Gloriosa[28]. Según esta tesis, la parte «central» del *Primer Tratado* no se perdió casualmente, sino que fue destruida a propósito por razones muy concretas: Locke identificaba allí al «patriarca» de Filmer con Carlos II y justificaba más o menos el derecho de resistencia. Por razones parecidas, Algernon Sidney fue condenado a muerte. Instinto de supervivencia, por tanto.

Así pues, el Prefacio es un texto coetáneo a los acontecimientos, que precede sin embargo a un escrito muy anterior que tendría por tanto una finalidad muy definida: influir en el desarrollo de un cambio constitucional en toda regla. Su tono es descriptivo, mientras que el *Second Treatise* presenta un razonamiento típicamente prescriptivo. Nos muestra a un autor dispuesto a influir directamente en la práctica política con plena implicación en el terreno ideológico y, en la medida de sus limitadas posibilidades, dispuesto a actuar a favor de la causa que sostiene.

Por todo ello, parece conveniente recuperar también el *First Treatise* como elemento determinante en el pensamiento lockeano desde la perspectiva que aquí nos importa. Al cabo, el absolutismo monárquico es el gran adversario del liberalismo *whig* en los años que nuestro autor vive con mayor intensidad. Sir Robert Filmer es, según lo dicho, protagonista indiscutible de esta obra[29]. Pero no está ausente ni mucho menos del *Segundo* y más constructivo estudio, del cual deriva la fama universal de Locke. Es cierto que sólo aparece una vez (IV, 22), pero es un lugar de máxima relevancia, dedicado nada menos que a la teoría general de la libertad, sea natural o social. Dice así:

La libertad no es lo que sir Robert Filmer nos dice: una libertad para que cada uno haga lo que le plazca, o viva como guste, sin sujetarse a ley alguna, sino [...] la de poseer una norma pública para vivir de acuerdo con ella; una norma común establecida por el poder legislativo que ha sido erigido dentro de una sociedad; una libertad para seguir los

[28] En la edición española citada, pp. XLVI y XLVII. Es probable que sea así. En cambio, parece aventurada la suposición de Laslett acerca de que una obra médica (*De morbo Gallico*) que aparece en la biblioteca de Locke encubra una versión casi completa de los dos *Tratados*, a través de un ingenioso juego de palabras: la «enfermedad francesa» sería la sífilis en Medicina y el despotismo en Política.

[29] Véase, entre otros, G. J. SHOCHET, *Patriarchalism in Political Thought*, Oxford University Press, Oxford, 1975.

dictados de mi propia voluntad en todas esas cosas que no han sido previstas por dicha norma; un no estar sujetos a la inconstante, incierta, desconocida y arbitraria voluntad de otro hombre [...].

Aquí aparecen las reglas básicas del Estado de Derecho, capaces de iluminar en el futuro una larga lucha contra las inmunidades del poder y, en concreto, contra su ejercicio despótico y arbitrario. De acuerdo con García de Enterría, la construcción filosófica de Locke es, en este aspecto, «un verdadero monumento de lógica» del cual deriva la sumisión del poder a la ley[30].

Vamos con el segundo texto seleccionado. Corresponde a la primera *Carta sobre la tolerancia* y hace referencia a un asunto que preocupa intensamente al pensador, acaso escéptico en su fuero interno, pero partidario sin fisuras en el terreno político a favor de la causa protestante en su versión «moderada». Por cierto que habría mucho que discutir sobre el lugar común que sitúa sin matices en la Reforma el origen doctrinal de la tolerancia religiosa, ignorando por completo sus raíces medievales[31]. *A letter concerning Toleration* es la versión inglesa del original en latín, *Epistola de Tolerantia*, y se publicó de forma anónima en Holanda, muy cerca ya del final del exilio, en el mismo año 1689. Sus antecedentes se hallan en Milton y en Spinoza: separación entre la Iglesia y el Estado y libertad, más que mera tolerancia, para las diferentes confesiones religiosas, con el borrón insuperable de la exclusión de los católicos, así como de los ateos y los musulmanes. Irreprochable doctrina sobre la libertad de conciencia puesta al servicio de unas necesidades prácticas que quiebran la coherencia de los argumentos teóricos[32].

Hay una evidente contradicción entre la defensa filosófica de la libertad y su aplicación práctica. La tolerancia *de facto* funcionó en la Inglaterra isabelina sobre un fondo doctrinal erastiano que implicaba la subordinación de la esfera religiosa a la razón de Estado. A lo largo del siglo XVII, el *statu quo* cede ante la ofensiva del puritanismo, que no sólo reclama el derecho de las sectas inconformistas sino que cuestiona, sobre una base presbiteriana, la forma de gobierno episcopaliana establecida por la Iglesia oficial. A su vez, los católicos recuperan

---

[30] Eduardo GARCÍA DE ENTERRÍA, *Las transformaciones de la justicia administrativa*, Cívitas, Madrid, 2007, pp. 24 ss.

[31] Sobre dicho origen medieval (P. Abelardo, R. Llull, J. de Salisbury y otros), véase Cary J. NEDERMAN, *Worlds of Difference. European discourses of Toleration* (c. 1100 - c. 1150), Pennsylvania State University, Filadelfia, 2004. Para la Inglaterra del XVII, Diana NEWTON, *Papists, Protestants and Puritans*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998. En relación con nuestro autor, Jean-Fabien SPITZ, *J. Locke et les fondements de la liberté moderne*, PUF, París, 2001, así como J. HORTON y S. MENDUS (eds.), *John Locke: «A letter concerning Tolerance» in focus*, University College, Londres, 1991. También con amplias referencias a Locke, los tres volúmenes de Y. C. ZARKA, F. LESSAY y J. ROGERS, *Les fondements philosophiques de la tolérance en France et en Anglaterre au XVIIe siècle*, PUF, París, 2002.

[32] Hay varias versiones en español. *Carta sobre la tolerancia*, edición de Pedro BRAVO GALA, Tecnos, Madrid, 1985. Incluyendo las otras cartas sobre el mismo asunto, *Escritos sobre la tolerancia*, edición de Luis PRIETO y Jerónimo BETEGÓN, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999. También, *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, edición de Carlos MELLIZO, Alianza, Madrid, 1999.

posiciones bajo los Estuardo, aunque resulta muy exagerado suponer que su objetivo fuera devolver a Inglaterra a la obediencia del Papa, como proclaman sin descanso sus enemigos. En este contexto, la Gloriosa significa «una transacción del problema religioso entre los partidos que, si bien acogió en lo fundamental las ideas *tories*, fue concebida sin embargo con la suficiente amplitud para proporcionar la paz religiosa al país», todo ello en un marco de pragmatismo y compromiso entre anglicanos y protestantes no conformistas[33]. En cambio, la *Toleration Act* («ley para eximir a los súbditos protestantes de Sus Majestades que disienten de la Iglesia de Inglaterra de los castigos que les imponen ciertas leyes»: se trata, pues, de despenalizar ciertas conductas y no de reconocer derechos individuales) deja fuera de su ámbito a los católicos, principales perjudicados por la versión oficial de la revolución como «restauración» del orden vulnerado por el Rey Estuardo.

Locke aborda la tolerancia como un problema político y no tanto como una derivación filosófica de sus principios sobre la sociedad y el gobierno. Parte de la búsqueda de un compromiso entre bandos hasta entonces irreconciliables[34], porque estima que la vida social y política no exige necesariamente la unidad de los hombres en la misma fe y el mismo culto. Tampoco es aceptable utilizar la fuerza en asuntos que deben situarse en el ámbito de la convicción y no de la imposición. Hay también argumentos evangélicos que culminan en una declaración contundente: «estimo que la tolerancia es la característica principal de la verdadera Iglesia». Todo el razonamiento se despliega en el marco de una religión natural y deriva en una exigencia explícita en el preámbulo de la carta:

> La tolerancia de aquellos que difieren de otros en materia de religión se ajusta tanto al Evangelio de Jesús y a la genuina razón de la humanidad, que parece monstruoso que haya hombres tan ciegos como para no percibir con igual claridad su necesidad y sus ventajas.

Cuando llega el momento decisivo, las conveniencias oportunistas nublan la claridad del pensamiento. Habla Locke de tolerancia «practicable», que debe tener en cuenta el interés público. En concreto:

> Ninguna opinión contraria a la sociedad humana o a las reglas morales que son necesarias para la preservación de la sociedad civil ha de ser tolerada por el magistrado.

Incurren a su juicio en este vicio insubsanable varias categorías de personas: los musulmanes («es ridículo que alguien pretenda ser un mahometano solamente en la religión y, en las demás cosas, ser un sujeto fiel del magistrado civil»); los ateos (porque las promesas, convenios y juramentos que son los lazos de la sociedad humana no tienen poder sobre quienes niegan la existencia de Dios);

---

[33] P. BRAVO GALA, *op. cit.*, p. XXXII, con un buen resumen de las distintas posiciones. Los textos de Locke que reproducimos a continuación en pp. 7, 54 y 56, respectivamente.

[34] Lo analiza con acierto J. W. GOUGH, *John Locke's Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1950, pp. 195 ss.

y, en fin, los católicos, objetivo principal de un principio de discriminación jurídica cuyas razones políticas nos resultan ya bien conocidas. He aquí los argumentos, nada convincentes: simulación (aunque no lo dicen de forma expresa, encubren con palabras «especiosas y engañosas» su oposición a los derechos civiles) y servicio a un gobierno extranjero (supuestamente exigida por el Papa, con la consecuencia de que, si lo tolera, el magistrado permite a sus súbditos que «se alisten como soldados en contra de su propio gobierno»).

Estamos, pues, ante un texto rigurosamente coetáneo respecto de los acontecimientos, que combina el espacio político nacional con el contexto internacional y extrae principios normativos de un análisis en apariencia objetivo. Aquí la intención del autor es implícita: dar cobertura teórica al pacto «entre protestantes» legalizado por la *Toleration Act*. Locke está, por supuesto, plenamente implicado en el terreno ideológico y, parcialmente, en el fáctico con esta solución a la crisis política inglesa y deja traslucir sin remedio una intención de interpretar los datos fácticos al servicio de un interés político determinado, a costa de alterar la coherencia argumental de su doctrina sobre la tolerancia.

Por último, seleccionamos tres cartas dentro de la nutrida correspondencia que mantuvo John Locke a lo largo de toda su vida, cuya edición reciente contribuye de modo determinante al mejor conocimiento de la persona y de su obra. La primera carta, dirigida a Edward Clarke desde Rotterdam, está fechada el 29 de enero o el 8 de febrero de 1690, según se adopte el sistema inglés o el continental, puesto que en las islas no regía aún el calendario gregoriano. El destinatario de la segunda es el vizconde Mordaunt, desde Whitehall, el 21 de febrero según el cómputo local, porque nuestro autor había regresado ya a Londres. Su corresponsal en la tercera es Philippus von Limborch y está escrita en Londres, con fecha 12 de abril[35]. Nuestro autor tiende a eludir cualquier detalle sobre cuestiones políticas concretas, con las excepciones que veremos, de modo que las cartas confirman su imagen de hombre prudente, escarmentado acaso por malas experiencias del pasado. Son textos coetáneos a los acontecimientos, combinan el ámbito nacional con las repercusiones internacionales y muestran un estilo más próximo al tono descriptivo que al enfoque normativo. Hay una finalidad explícita, favorecer el curso natural de la revolución y apoyar la política de la nueva dinastía, en relación directa con su implicación en los hechos desde un doble plano: fáctica, como actor secundario, pero también ideológica, en este caso como protagonista del más alto rango. En fin, en cuanto al nivel de correspondencia con los hechos analizados, Locke procura —y consigue casi siempre— ser objetivo, lejos de cualquier simulación o reserva mental y sin mezcla alguna de elementos ficticios, siempre incómodos para una mentalidad empiris-

[35] Véase la selección, muy bien editada, de Mark GOLDIE, *John Locke. Selected Correspondence*, citada *supra*. Las cartas que analizamos (n.os 1102, 1116 y 1127), en pp. 133, 134 y 138, respectivamente. Goldie ofrece una versión muy positiva acerca de *the philosopher in his letters*, incluyendo en su libro 244 de las 3.637 cartas que se conservan después de los muchos avatares sufridos por esta prolífica correspondencia. Mantengo el texto original, según la versión del editor, de manera que el lector encontrará alguna expresión anacrónica y ciertos usos gramaticales ya superados en la lengua inglesa de nuestros días.

ta. El análisis político se corresponde sin duda en estas cartas con la realidad de los hechos, pero —como es frecuente— Locke resulta más fiable que imaginativo como objeto de estudio intelectual. Está claro que, a su juicio, esta valoración sería un elogio y no una crítica.

La primera carta tiene un objetivo práctico muy concreto. Locke insiste en que la Cámara dedique su tiempo a los debates constitucionales, tomando como base la carta del Príncipe de Orange a los Lores, con fecha 22 de febrero. Reprocha por ello a los parlamentarios que se entretengan en cuestiones menores (inmunidades, agravios...) con estos significativos términos:

> [...] as if this were a formal Parliament and were not something of another nature and had not businesses to doe of greater moment and consequence, sufficiently pointed out to them by the Princes letter.

Más aún:

> People are astonished here to see them meddle with any small matters [...] when the settlement of the nation upon the sure grounds of peace and security is put into their hands, which can no way so well be don as by restoring our ancient government.

Revolución sensata, sin duda, pero a toda prisa. Francia y el Papa toman posiciones de cara a la cuestión de Irlanda y a la propia Holanda. No hay tiempo que perder. La Convención se había reunido el 22 de enero y al filósofo le parece que pierde su valioso tiempo en cuestiones menores porque hasta el día 28 no empieza a debatir sobre los grandes asuntos constitucionales. Otro detalle importante: incluso en plena urgencia para la toma de decisiones, Locke no pierde de vista la justificación ideológica de la revolución, esto es, *restoring our ancient government* «de la mejor manera que sea posible», con un objetivo explícito: *for the security of civill Rights and the liberty and property of the subjects of the nation*. No es poca cosa para un texto urgido por las circunstancias y movido por una intención estrictamente práctica.

La segunda carta comienza con una disculpa —sincera sólo a medias— por la renuncia al cargo de embajador (seguramente ante el Elector de Brandenburgo) que le había sido ofrecido: no puede aceptar a causa de *that weak and broken constitution of my health*. Locke se extiende ampliamente sobre el alto honor que conlleva la confianza del Rey Guillermo en su persona. Pero recuerda una vez más la muy compleja situación internacional, que no permite siquiera *a little mistake in management* porque hay que atender con urgencia *the Protestant and the English interest through out Europe*: toda una declaración de intenciones, formulada con el lenguaje más convencional de quien se dirige a un responsable del nuevo gobierno y no a un amigo personal. Por si acaso, ya que no acepta ser embajador, el exiliado de regreso a la patria recuerda a su interlocutor que tal vez pueda servir en otro puesto: al fin y al cabo, *it is in some little knowledg I perhaps may have in the constitutions of my country...*

En la tercera carta que aquí nos concierne, el autor toma buena nota del acto solemne de coronación del Rey Guillermo: *with very great splendour amid the*

acclamations of a vast concourse of people. Supone, no sin cierta prevención, que también en Escocia habría sido proclamada al mismo tiempo la nueva dinastía. Elogia el sermón de Gilbert Burnet, nombrado obispo de Salisbury para la ocasión, aunque recuerda otra que vez que los escoceses muestran un profundo desagrado hacia cualquier manifestación de un *episcopal government.* En este contexto amigable, Locke confiesa su pecado anterior: *I have used my health as an excuse for avoiding an office which is honourable enough...* porque su objetivo es muy claro: *I am entirely torn away from books.* Entre análisis rigurosos y opiniones personales, he aquí una síntesis perfecta de esa moderación que constituye la seña de identidad de un pensamiento que permite calificar al liberalismo inglés como la fórmula política del sentido común. Dice así: *all righted-minded persons who favour sane and moderate counsels hope for some relaxation in the attitude of extremists on either side...*

Sentido común, en efecto: ninguna criatura racional cambiaría su situación con el deseo de ir a peor (*Segundo Tratado*, IX, 131). Punto final optimista para nuestro filósofo razonable y austero, pero a veces incoherente, cuando las conveniencias prácticas le obligan a modular el rigor intelectual del discurso.

16. MONTESQUIEU: EL MÉTODO SOCIOLÓGICO APLICADO AL ANÁLISIS POLÍTICO

MANUEL SANTAELLA LÓPEZ
Universidad CEU San Pablo

SUMARIO: I. Semblanza de Montesquieu.—II. Vida y obra.—III. El pensamiento político de Montesquieu.—IV. El saber jurídico de Montesquieu.—V. La teoría de la ley.—VI. El filósofo de la libertad.—VII. El método de Montesquieu aplicado al análisis político: las *Cartas Persas*.

I. SEMBLANZA DE MONTESQUIEU

No resulta tarea fácil la semblanza de un autor como Montesquieu. Si nos limitamos a esbozar los perfiles que más sobresalen en una visión de carácter global —el teórico de la separación de poderes, el definidor de un liberalismo que iluminaría todo el siglo XIX—, las dificultades se desvanecen, pero la imagen que se construye traiciona una personalidad en la que concurren multitud de facetas. Si algo caracteriza la obra de Montesquieu es, precisamente, su complejidad. Una complejidad que puede llevar a una interpretación del Presidente del Parlamento de Burdeos como un modelo de perfecto equilibrio vital, científico y literario hasta considerarle el máximo exponente de un principio de autodestrucción[1]. Existen, sin duda, muchas facetas en la personalidad de nuestro autor: intelectual, viajero, jurista, literato, hombre de intensa vida social, académico, cuidadoso administrador de su patrimonio, erudito... Pero, sobre todo, Montesquieu es un pensador, que proyecta su curiosidad intelectual en una triple dimensión: la política, el derecho y la ciencia natural[2]. Esto parece bastante definido. Sin embargo, en el hombre Montesquieu existen dos perfiles muy contrastados: el hombre que se divierte en las *Cartas persas* —que piensa mientras se divierte— y el tratadista serio y riguroso de las *Consideraciones*... y, sobre todo, de *El espíritu de las leyes*. Ciertamente, es el mismo Montesquieu, pero con un talante muy diferente. No se trata solamente del predominio de lo literario sobre el rigor filosófico y conceptual, sino de que nuestro autor persigue, en uno y otro caso, un objetivo distinto. En las *Cartas persas* existe el germen de un método socioló-

[1] E. TIERNO GALVÁN, «Introducción» a MONTESQUIEU, *El espíritu de las leyes*, traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Tecnos, Madrid, p. XXXII.

[2] M.ª del Carmen IGLESIAS, *El pensamiento de Montesquieu. Política y ciencia natural*, Alianza, Madrid, 1984.

gico, pero sobre esa realidad, que posiblemente no obedece a un propósito plenamente deliberado, predomina lo puramente festivo. Así se explica el éxito inmediato y la popularidad de la obra.

Si fuera posible realizar la distinción entre un Montesquieu hombre —el magistrado, el viticultor, el galanteador, el viajero, incluso el admirador de la Constitución inglesa— y un Montesquieu pensador, lo que puede unificar en cierto modo y dar sentido a su obra principal —*El espíritu de las leyes*— es su condición de jurista profesional. Nuestro autor llega a la filosofía y a la sociología a partir del Derecho. Y el propósito último de esa obra magna se sitúa también en el ámbito propio del Derecho y, por extensión, de la política.

II. VIDA Y OBRA

Los antecedentes familiares, profesionales e intelectuales de Montesquieu le impulsan a esa tarea. Resulta significativo, en ese sentido, la admiración que la figura de Cicerón despierta en nuestro autor. En el juvenil *Discurso sobre Cicerón* afirma Montesquieu:

> Cicerón es, entre todos los antiguos, aquel que ha tenido mayor mérito personal, y al que me gustaría más parecerme; no hay ninguno de ellos que haya mantenido más bellos y más grandes caracteres, que haya amado más la gloria, que se haya labrado una más sólida, y que lo haya hecho por los caminos menos trillados[3].

El entusiasmo por Cicerón resulta explicable desde la peculiar idiosincrasia de filósofo y jurista, que es la nota que más sobresale, incluso sobre sus extraordinarios valores puramente literarios, en Montesquieu. La insatisfacción intelectual que, a la postre, puede producir el trabajo reiterado del jurista profesional y el manejo del Derecho positivo, cuando se tiene una sólida preparación cultural, conduce inevitablemente a la filosofía. Pero el sentido utilitarista del Derecho, su naturaleza eminentemente instrumental al servicio del hombre, hace que cualquier esfuerzo en el campo de la filosofía derive hacia un mejor entendimiento de lo que supone la legislación y de su perfeccionamiento. Ello explica y da sentido a la obra de Montesquieu, que culmina en *El espíritu de las leyes*. Althusser, en su estudio sobre Montesquieu, subraya dos puntos capitales en la obra del Presidente bordelés: una revolución en el método y una nueva teoría de la ley[4].

Si dejamos a un lado los trabajos de nuestro autor sobre ciencia natural y los de carácter puramente literario, entre los que las *Cartas persas* ocupan un significativo lugar en su faceta de pensador, toda la obra de Montesquieu apunta a su culminación en ese tratado de extraordinarias proporciones que supone *El espíritu de las leyes*, el cual parece al lector actual una gran antropología.

---

[3] MONTESQUIEU, *Oeuvres complètes*, 2 vols., colección «Pléïade», Gallimard, París, 1949, vol. I, pp. 93 ss.

[4] L. ALTHUSSER, *Montesquieu. La politique de l'histoire*, Presses Universitaires de France, París, 1959, pp. 5 ss. y 52 ss.

La vida y la obra del Presidente bordelés tienen una trayectoria definida, y explícitamente declarada, hacia su culminación en esa gran obra que es *El espíritu de las leyes*. Se trata de un trabajo para el que resulta indispensable el sosiego y la tranquilidad que produce una cómoda situación personal, familiar y social. Tal fue la situación en que se encontró Charles-Louis de Secondat, que nació el 18 de enero de 1689 en el castillo de La Brède, cercano al puerto de Burdeos, cuya importancia ya entonces era notoria. El orgullo de su cuna no abandonará a nuestro autor, que llegará a mostrar la satisfacción de su apellido, «ni bueno, ni malo por no tener más que doscientos cincuenta años de nobleza probada». Su padre, Jaime de Secondat, era un personaje representativo de uno de los principales estamentos de Francia, la nobleza de toga, y la madre del futuro autor de las *Cartas persas*, Francisca de Pernel, tenía entre los bienes de su dote el castillo de La Brède, en el que vino al mundo el niño Charles-Louis, el cual tuvo como padrino a un mendigo que llegó a pedir limosna en el preciso momento en que su madre daba a luz. Es patente el orgullo de Montesquieu de pertenecer a la nobleza legítima. El fallecimiento del Presidente bordelés se produjo el 10 de febrero de 1755. El hombre Charles-Louis muere cristianamente, según el relato de sus últimos momentos contenido en una carta de Madame Dupré de Saint Maur a Suard, de la misma época. Han transcurrido sesenta y seis años de una vida fecunda de trabajo intelectual y rodeado de esas menudas circunstancias que proporcionan la felicidad que es posible obtener en este mundo. Montesquieu ha conocido el éxito social y, a pesar de algunos sinsabores producidos por la incomprensión hacia sus obras más representativas, el trabajo ha obtenido un reconocimiento público y oficial.

Su juventud fue la propia de un joven de familia acomodada y su educación estuvo acorde con ella. Permanece como pensionista desde 1700 hasta 1711 en los Oratorianos de Juilly. Los estudios que allí le ocupan tienen el sello indeleble del cultivo de los clásicos: Plutarco, Tito Livio, Tácito y, especialmente, la filosofía griega. Después de esta formación general, emprende la carrera jurídica, acorde con su tradición familiar y su situación en la sociedad estamental de la época. «Al salir del colegio me pusieron entre las manos un libro de Derecho», nos dice el propio Montesquieu. Estos estudios jurídicos, iniciados sin gran entusiasmo, serán, sin embargo, decisivos para la elaboración de su obra más relevante.

Acaso lo menos importante sea la afirmación tópica de que Montesquieu descubrió la Constitución inglesa a los propios ingleses. El hecho fundamental es que *El espíritu de las leyes* pone de manifiesto unos extraordinarios conocimientos del Derecho romano, del Derecho feudal y de las más variadas instituciones jurídicas europeas, continentales e inglesas. Ello se explica por un cultivo ininterrumpido del Derecho, que, poco después de acabar sus estudios universitarios, se produce desde la plaza de consejero del Parlamento de Burdeos, que desempeñaría gracias a sus buenas relaciones familiares. En 1716 sucede a su tío Jean-Baptiste en el cargo de su abuelo. Hereda del tío el título de Señor de Montesquieu, que une al que ostentaba como Señor de La Brède heredado de su padre, el cual falleció en 1713. Su situación de provincial des-

tacado se refuerza con el ingreso, a los veintiocho años de edad, en la Academia de Burdeos, fundada en 1712. Éste será el marco propicio para dar expansión a muchas de sus inquietudes de carácter científico e intelectual. Fruto del trabajo académico de Montesquieu son dos grupos de obras bien definidos. Los relativos, de un lado, a la ciencia natural, y los de carácter moral y político, de otro. Entre los primeros figuran los discursos sobre «la causa del eco y las glándulas renales» (1718), «la causa de la gravedad de los cuerpos» y «la causa de la transparencia de los cuerpos» (1720), las *Observaciones sobre la historia natural* (1721) y su *Proyecto de Historia Física de la tierra antigua y moderna* (1719), en la que recababa la ayuda de los sabios del mundo entero para que le enviasen notas y memorias.

Mayor interés representan, en relación con el análisis político, las obras académicas de Montesquieu de carácter político, moral y filosófico, entre las cuales hemos de señalar su discurso de ingreso en la Academia que versó sobre la política de los romanos en la religión, el ya citado *Discurso sobre Cicerón*, el *Elogio de la sinceridad*, el *Análisis del tratado de los deberes*, *De la política* y *De la consideración y reputación*.

La primera obra de gran importancia, que publica Montesquieu en 1721, son las *Lettres persanes*. A pesar de que lo hace de forma anónima —se imprimieron en Amsterdam, con indicación de un editor ficticio y una dirección falsa—, tuvieron un éxito inmediato. Los libreros buscaban afanosamente autores que escribieran «cartas persas».

Las *Cartas persas*, que fueron inscritas dentro de la más auténtica tradición libertina, hoy podríamos considerarlas, bajo tal aspecto, como un libro simplemente ameno y divertido, donde la vida del serrallo se presta a deformaciones más o menos intencionadas. En todo caso, ello no constituye el meollo de la obra. Mucho mayor interés revisten las observaciones sobre la sociedad francesa de la época y la crítica sobre las instituciones políticas, jurídicas y religiosas del mundo occidental que realiza Usbek-Montesquieu.

El éxito de esa obra abre al provincial bordelés los salones más importantes de París, adonde viaja en 1722. Fruto de esta etapa de galante discreteo es *El templo de Gnido*, cuya artificiosidad no menoscaba el placer de su lectura, a pesar de no encontrar en ella ni rastro del poderoso pensamiento del Presidente *à mortier.*

De vuelta a Burdeos, nuestro autor vuelve a los trabajos serios y en 1725 publica el *Discurso sobre los deberes de los magistrados* y otro «sobre los motivos que deben alentarnos al estudio de las ciencias». Pero a partir de 1726, después de vender su cargo en el Parlamento de Burdeos, se dedica por completo a las ciencias sociales y políticas. Se ha señalado que es en 1728, año en el que consigue entrar en la Academia Francesa, venciendo la oposición que le había granjeado ser el autor de las *Cartas persas*, cuando concibe el propósito de elaborar su obra maestra. Para ello, viaja durante tres años por Alemania, Austria, Holanda, Suiza, Hungría, Italia e Inglaterra. Los viajes tienen una gran influencia en su obra, especialmente la prolongada estancia en este último país, donde se relaciona con Lord Chesterfield, Swift, Walpole y Pope. Vuelto a La

Brède, comienza la preparación de *El espíritu de las leyes*, dentro del cual puede insertarse la publicación, en 1734, de las *Consideraciones sobre la causa de la grandeza y la decadencia de los romanos*. Esta obra, desde la perspectiva de la crítica histórica, no deja de ofrecer lagunas y defectos. Sin embargo, muchas de las observaciones de Montesquieu en las *Consideraciones...* preludian el ambicioso propósito de *El espíritu de las leyes*. Esta obra maestra de nuestro autor aparece, al fin, publicada en 1748 y también su éxito es inmediato. Pero, al mismo tiempo, no dejó de ser objeto de numerosas críticas, y para darles respuesta publica en 1750 la *Defensa del espíritu de las leyes*. Montesquieu dio cima a su obra maestra en medio de agobiantes dificultades de salud: «Estoy acabado; he quemado todos mis cartuchos y todas mis bujías se han consumido.»

Durante los últimos años de su vida, Montesquieu residía en La Brède, aunque hacía frecuentes viajes a París. En una de estas estancias en la capital fallece, el 10 de febrero de 1755. A partir de ese momento «la gloria de Montesquieu quedó demasiado pronto apresada en el mármol de los bustos y el metal de las medallas», como dice J. Starobinski[5]. La influencia de la obra del Presidente bordelés, desde el momento mismo de la publicación de sus trabajos más significativos hasta nuestros días, ha sido extraordinaria.

Actualmente Montesquieu es objeto de una admiración tranquila y desprovista de pasión. Aunque alguna vez provocara el escándalo, el asunto ha sido olvidado y no existe litigio con la posteridad. «No tiene enemigo alguno, no apela a defensor alguno. Vive en el seno de la inmortalidad con cierta modestia» (Starobinsky). Y ello se explica en parte porque las sociedades de la segunda mitad del siglo XX, en cuanto conservan los principios consagrados por la Revolución francesa y el constitucionalismo del siglo XIX, se hallan ordenadas en buena medida conforme a las concepciones formuladas por Montesquieu. La vigencia de su pensamiento se debe quizá al hecho de no ser sólo un racionalista, sino un erudito.

III. EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE MONTESQUIEU

Montesquieu, como todos los grandes pensadores políticos de la época clásica, presta gran atención a la tipología de las distintas formas de gobierno. En tal sentido, mantiene, con carácter general, la distinción entre las tres formas de gobierno: república, monarquía y despotismo. Esas tres formas se agrupan posteriormente, según tengan su base en el Derecho o no. Las dos primeras se fundan en el Derecho, pero no ocurre así con el despotismo. Éste se halla fuera del orden legal, pues está dominado por el temor.

Por lo que respecta a la república, Montesquieu tiene en cuenta la realidad social de su época: la república sólo se mantiene en los Estados pequeños. Se funda en la virtud y en la frugalidad, no en el lujo y el comercio. Por ello, la república ofrece un perfil romántico y se retrotrae a los tiempos antiguos: Grecia,

[5] J. STAROBINSKI, *Montesquieu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 21.

Roma. Se trata de un régimen político democrático. Los ciudadanos establecen por sí mismos, a través de la legislación, el orden mismo que les gobierna. Están sujetos a las leyes, pero ellos son los que libremente las establecen. En el ciudadano no se produce la síntesis entre el súbdito y el soberano. Por ello, la educación juega un papel fundamental en esta forma de gobierno republicano (véase *E.L.*, IV, 5). Pero, atento a la realidad sociológica, la república de Montesquieu pertenece al pasado, en contraste con Rousseau, que la concibe para el futuro.

El presente de las formas de gobierno está representado para Montesquieu en la monarquía, que, por naturaleza, es el gobierno de uno solo, el cual dirige el Estado por medio de leyes fijas y establecidas. Su principio constitutivo es el honor. La auténtica monarquía es la de carácter feudal y la de los tiempos modernos del Estado absoluto. En la Antigüedad, no existieron verdaderas monarquías. En ella, las leyes fundamentales del reino, como ya preludió Bodino, son las que limitan el poder absoluto del rey. En esas leyes fundamentales basa el rey su autoridad y por esa razón debe respetarlas. En tal sentido, el Presidente identifica la naturaleza del gobierno monárquico con la del gobierno por medio de leyes fundamentales y de poderes intermedios, subordinados y dependientes. Tales poderes intermedios son la nobleza y el clero. Para nuestro autor, «el poder intermedio más natural es el de la nobleza» (*E.L.*, II, 4). Ésta se integra en la misma esencia de la monarquía, cuyo principio —ya lo hemos señalado— es el honor.

El honor es diferente de la verdad y de la moral. Consiste en la franqueza, en la obediencia, en la cortesía y en la generosidad. «Nace del deseo de distinguirse» (*E.L.*, IV, 2). Constituye la pasión de una clase social, es hijo de la nobleza. Los estamentos u órdenes privilegiados en la monarquía —nobleza y clero— limitan los excesos posibles del monarca.

El despotismo, la tercera de las formas de gobierno, tiene para nuestro autor las características de un gobierno de facto. Su referencia espacio-temporal está constituida fundamentalmente por los despotismos orientales: Turquía, Persia, Japón, China. El despotismo es, políticamente, la encarnación del mal absoluto. Es el gobierno de uno solo, no sometido a ninguna ley. Carece de estructura política, jurídica y social. Se desarrolla únicamente conforme al capricho del déspota. Incluso la religión actúa en este tipo de régimen político con carácter coactivo o intimidatorio. Ni siquiera respeta la ley de la sucesión, que es fundamental en la monarquía. No conoce ninguna ley política ni civil. Ni siquiera el mínimo jurídico que representan las normas del comercio y el intercambio. Los súbditos del régimen despótico viven al día sin saber la suerte que les deparará el mañana. Esta precariedad se debe a la ausencia de toda estructura social. Los poderes y los cuerpos intermedios son un refinamiento desconocido e imposible en esta situación. La igualdad entre los súbditos se produce por el aniquilamiento del individuo. El déspota sólo necesita un visir, gobernadores, bajás y cadís. Impone la uniformidad de los hombres y de los territorios. El principio del despotismo, en consecuencia, es el temor. Cada persona sólo busca su interés particular y propio. El despotismo supone, en definitiva, la negación de la política. Montesquieu exagera, probablemente de forma deliberada, los horrores de esta

forma de gobierno con una finalidad pedagógica. De ahí que el déspota se encuentra amenazado por las revoluciones populares. En ello no deja de advertirse un aviso a los monarcas modernos inquietados por la tentación del despotismo.

Montesquieu integra conceptos y experiencia en una formulación tipológica que resulta precursora de los «tipos ideales» de Max Weber. Para nuestro autor, el progreso y el bienestar dependen de la perfección o la imperfección de las instituciones.

Éstas deben ser, como quería Solón, «las más perfectas que los pueblos puedan tolerar». El cartesianismo queda eliminado. Montesquieu requiere una organización social que tenga en cuenta el clima, los hábitos y hasta los prejuicios. Pero existen unos principios jurídico-políticos que deben ser respetados. La persona del príncipe o del monarca no puede confundirse con el Estado. La soberanía tiene su origen en el seno mismo de la nación y resulta indispensable, para evitar las leyes tiránicas o la aplicación tiránica de las leyes justas, que los tres poderes —legislativo, ejecutivo y judicial— se encuentren separados. Que el poder sirva para detener o parar al poder. Deben establecerse límites constitucionales que no se pueden transgredir, sin que todo el cuerpo jurídico se modifique para conjurar el mal.

Todas las garantías de la libertad dependen, en definitiva, del legislador. Si el príncipe es el único legislador, sólo dictará leyes tiránicas. Ello también puede ocurrir si se trata de una asamblea oligárquica. Pero existen inconvenientes si se trata de una asamblea elegida por el pueblo: el peligro de la anarquía puede presentarse de inmediato.

Se advierte cierta confusión en cuanto a la división y subdivisión de las formas de gobierno y sus caracteres, que formula Montesquieu.

El «espíritu general de la nación», que Rousseau elaborará más tarde como voluntad general, se ha de manifestar siempre; de aquí que no haya forma de gobierno «político» en el sentido más propio de la expresión que no sea en cierto modo popular.

El cuerpo político, las estructuras políticas particulares, las instituciones sociales, etc., son dinámicas, pues poseen la tendencia a moverse propia de las cosas. El modo mejor de conseguir que este dinamismo se realice mejor en la actividad del Estado es la representación por medio de intermediarios elegidos del pueblo en los órganos de gobierno. Montesquieu ha insistido especialmente en este punto, defendiendo el bicameralismo como la fórmula más acertada.

El gobierno constituido según los criterios anteriores será siempre, cualquiera que sea el nombre que tome, un gobierno templado (*moderé*).

La Constitución política que no cumpla estos principios es tiránica. Fundamentalmente, sólo existiría una forma de gobierno recta, la templada (o moderada), y una antiforma, la tiranía.

El germen corruptor en un gobierno es el poder ejecutivo, que tiende por su propia condición a rebasar los límites, y dentro del conjunto del poder ejecutivo, el ejército, si no se busca el medio de separar y limitar recíprocamente el poder ejecutivo y la fuerza militar. Para evitar el principio destructor del ejército conviene que éste sea popular. Hay en Montesquieu una superposición de los temas

de la tipología de los gobiernos y de la limitación del poder a fin de que reine la libertad de los ciudadanos.

En todo caso, en la investigación de Montesquieu para encontrar el mejor gobierno posible, predomina el empirismo sobre el cartesianismo: «Es mejor decir —dice nuestro autor en *E.L.*, I, III, 9— que el gobierno más conforme a la naturaleza es aquel cuya disposición particular se adecua mejor a la disposición del pueblo para el cual ha sido establecido.» Por ello, resulta esencial la correlación que debe existir entre los tres elementos que, desde una perspectiva socioeconómica, constituyen el Estado: territorio, población y riqueza.

La dependencia de la forma de gobierno respecto a la extensión del territorio, la formula nuestro autor de la siguiente manera:

> Si la propiedad natural de los pequeños Estados es gobernarse por repúblicas, la de los medianos es la de estar sometidos a un monarca, y la de los grandes imperios ser dominados por un déspota, resulta que, para conservar los principios del gobierno establecido, hace falta conservar el Estado en la dimensión que ya tiene; ya que el Estado cambiará el espíritu a medida que retrocederá o extenderá sus límites.

En cuanto a las riquezas, debe tenerse en cuenta que

> en una república grande existen grandes fortunas y, en consecuencia, poca moderación en los espíritus; existen demasiados depósitos en manos de un ciudadano; los intereses se particularizan; un hombre siente, ante todo, que puede ser dichoso, grande y glorioso sin su patria; y, pronto, que puede subsistir solo sobre las ruinas de su patria. En una república grande, el bien común es sacrificado a mil consideraciones; es subordinado a las excepciones; depende de los accidentes.

Al realizar cualquier esbozo, por insignificante que sea, del pensamiento político de Montesquieu resulta indispensable referirse a la cuestión relativa a la separación de poderes. El contenido del famoso libro XI de *El espíritu de las leyes*, que trata de aquellas que forman la libertad política en sus relaciones con la Constitución, ha sido ampliamente debatido. Parece indudable que su inspiración se debe al descubrimiento realizado por nuestro autor del régimen político inglés, cuyo objeto mismo sería la libertad política. Y ese hallazgo se refiere más al funcionamiento práctico del sistema que a las formulaciones doctrinales realizadas por Locke en su *Tratado del gobierno civil*. Tras presentar, al modo clásico, la tipología de las diferentes formas de gobierno, parece que Montesquieu aborda el problema básico en la filosofía política de encauzar el ejercicio del poder, a fin de prevenir sus abusos. En tal sentido, se sigue presentando al Presidente bordelés como el máximo exponente de la teoría de la división de poderes, que desde Aristóteles cuenta con amplios precedentes. Sin embargo, debemos tener en cuenta que la fortuna histórica de las formulaciones de Montesquieu, reflejadas no sólo en la Constitución no escrita de Inglaterra, sino en muchos países americanos, ha engendrado, un verdadero mito. Ciertamente, con los textos del propio Montesquieu puede llegarse a la conclusión de que la separación no es tan radical como la divulgación e, incluso, la aplicación práctica de su pensamiento ha pretendido. En segundo término, el propio autor ha obser-

vado que el poder judicial, para nuestro autor, es invisible *et presque nulle*. Ahora bien, no se debe perder de vista que la separación de poderes es un modelo teórico, a pesar de que la aplicación práctica del sistema fuera advertida por el autor de *El espíritu de las leyes* en la organización política de Inglaterra en el siglo XVIII. Por otra parte, frente a la interpretación juridicista de la teoría de Montesquieu en el siglo XIX, la interpretación política en la centuria siguiente no puede desconocer que el principio se concreta en la no confusión de los tres poderes, en la no identidad de los tres órganos que los ejercen. Existe un margen de indeterminación, como no puede menos de ocurrir en una teoría política, que aspira a su realización práctica en la vida social. Mientras Rousseau con su doctrina aseguraba la primacía del poder legislativo —expresión de la «*volonté générale*»— y la subordinación del ejecutivo, Montesquieu trata de crear un «equilibrio constitucional» que fuera, a la vez, un «equilibrio social», de modo que,

> cada clase, estando representada en el seno del poder legislativo, pueda impedir toda tentativa de perjudicar sus intereses por medio de reformas legislativas. El equilibrio intangible de la Constitución se convierte en el mismo equilibrio social.

IV. EL SABER JURÍDICO DE MONTESQUIEU

Las críticas que se han producido respecto a la interpretación puramente juridicista del pensamiento de Montesquieu, que predominó en la época del pleno apogeo de las doctrinas liberales del siglo XIX, están ciertamente muy bien fundadas. Pero las exageraciones y desviaciones de la teoría política de nuestro autor, que obedecen a esa interpretación, no pueden impedir que se aprecie la personalidad del Presidente bordelés como jurista —teórico y práctico— y la influencia de esta condición en el conjunto de su obra.

Montesquieu es un jurista y un filósofo. Como tal, no duda en ironizar en las *Cartas persas* sobre la tarea cotidiana del jurista práctico, del mero aplicador del Derecho positivo. En la carta LXVIII hace burla de jueces y abogados, ocupados de los asuntos ajenos que les importan un bledo y que son «cosas nada interesantes». «¿De qué nos, sirven todos esos librotes de leyes?» Pero, al margen del tono desenfadado y festivo de las *Cartas persas*, Montesquieu sabe perfectamente que el campo del jurista no es tan sólo el del análisis y la aplicación del Derecho positivo, sino que debe simultanear la aplicación de las normas vigentes con las reflexiones críticas sobre ellas, como ha dicho Tomás y Valiente, con referencia a Beccaria, el cual desarrolló muchas de las ideas críticas del Presidente en materias jurídico-penales.

Así pues, la formación inicial y los primeros trabajos profesionales de nuestro autor se desarrollan en un ámbito puramente jurídico, en el Parlamento bordelés, primero como consejero y después como presidente. Sin embargo, Montesquieu, que tan lúcidamente teorizó sobre la clase parlamentaria, fue un mal parlamentario en la práctica, al que aburrían las luchas intestinas de los magistrados y una tarea rutinaria que nada tenía que ver con su inteligencia, con su espíritu curioso y su formación jurídica universitaria. Si a eso añadimos su per-

tenencia a la nobleza feudal, que le hacía considerarse muy por encima de los *robins*, y la corta tradición familiar de *robe*, sólo iniciada con su abuelo y continuada por su tío Jean-Baptiste, de quien heredara cargo y título, se entiende que abandonara la magistratura después de pocos años de ejercicio. Sin embargo, sin la impronta de esa vinculación a la *noblesse de robe* no podría entenderse gran parte de su obra.

Al considerar el saber jurídico de Montesquieu hemos de hacer notar, ante todo, los extraordinarios conocimientos que acredita en *El espíritu de las leyes* sobre Derecho romano, Derecho germánico —especialmente del Derecho feudal francés— y *Droit coutumier*, que en la práctica de sus funciones judiciales hubo de aplicar. Así se puede comprobar cuando nuestro autor trata, en *El espíritu de las leyes*, sobre el origen y las revoluciones de las leyes romanas acerca de las sucesiones y sobre el mismo tema en relación con las leyes civiles francesas. Los dos últimos libros de la obra magna de nuestro autor, sobre las leyes feudales entre los francos, que son acaso las que menos puedan atraer al lector moderno interesado en una perspectiva filosófica y sociopolítica, resultan por el contrario extraordinariamente interesantes para los historiadores del Derecho.

El ambicioso propósito de *El espíritu de las leyes* incide sobre todos los ámbitos del ordenamiento jurídico: Derecho público —político, penal y procesal— y Derecho privado. Montesquieu se pronuncia sobre los grandes principios rectores de los Derechos nacionales y del Derecho internacional y sobre las instituciones jurídicas de mayor importancia: persona, familia, sucesiones, contratos, propiedad y derechos sobre las cosas, delitos y penas, procesos, tributos, comercio, administración y hacienda pública, economía política. Nada escapa a su infatigable curiosidad, a su deseo de abarcar y sistematizar el complejo mundo de las relaciones sociales en cuanto éstas se hallan regidas por normas jurídicas humanas y divinas, eclesiásticas y estatales, legales y consuetudinarias, históricas y actuales.

En la época de Montesquieu, en todo el Occidente europeo sigue imperando el Derecho romano. La formación universitaria en las disciplinas jurídicas se realiza básicamente sobre el Derecho compilado por Justiniano en el *Corpus Juris Civilis* y, en menor medida, sobre el Derecho canónico. La vida jurídica privada sigue rigiéndose por las leyes romanas, por el *Droit coutumier*, que después de la Revolución francesa serán incorporados de forma armónica en el Código Civil de Napoleón. Los procesos civiles y penales tienen todavía grandes influencias del Derecho medieval alumbrado en el sistema feudal en el que estaba enmarcada la monarquía francesa. La coexistencia del Derecho romano con el denominado Derecho real se produce en la época de Montesquieu en todos los países del centro y occidente de la Europa continental. También el Derecho penal y el procesal penal ofrecían caracteres casi idénticos. Esto se debe a que la recepción romano-canónica dotó a todos estos ordenamientos jurídicos de un fondo común desde los siglos de la Baja Edad Media. En todos los países del Occidente europeo se difunde ese Derecho común romano-canónico. Aunque ya era conocido en Alemania por los juristas teóricos, en general penetró allí más lenta y tardíamente que en los países mediterráneos. Ciertamente, se produjeron

resistencias por parte del anterior Derecho consuetudinario. Así ocurrió en algunas zonas del norte de Francia y del Imperio. Pero las monarquías ampararon el Derecho penal de raíz romana y bajo medieval, porque favorecía de modo muy eficaz su autoridad.

El Derecho común europeo, fundado en raíces romanas y canónicas y que pervive hasta los tiempos de la codificación, dota de mayor alcance y autoridad la tarea crítica que nuestro autor realiza sobre las legislaciones históricas y sobre las de su tiempo. Ello se produce especialmente en el campo de las leyes penales. Como observa Tomás y Valiente, «la monarquía incurrió siempre en un exceso de leyes penales»[6]. En efecto, querer intervenir el Estado absoluto en muchos campos nuevos de la vida social, hasta entonces no controlados por reyes con menos poder, los monarcas se vieron obligados a reprimir las infracciones de sus leyes con sanciones penales, frecuentemente excesivas y desproporcionadas. El procedimiento penal era inquisitorial —secreto—, con una gran desigualdad entre las partes, en perjuicio del acusado; con privilegios para los nobles, que no podían ser sometidos a tortura y un gran margen de discrecionalidad en la aplicación de la ley penal en manos de los jueces. Por supuesto, los delitos no se hallaban tipificados previamente por medio de definiciones legales precisas y el repertorio de penas era muy escaso en cuanto a las leves y muy amplio en cuanto a las graves. Así ocurría con la pena de muerte, para la que existían los más variados, crueles y refinados sistemas de ejecución.

Frente a este panorama reacciona Montesquieu. Su tono crítico en el campo penal sería desarrollado por Beccaria, cuya obra *De los delitos y de las penas* conocerá un éxito inmediato y extraordinario.

V. LA TEORÍA DE LA LEY

La teoría de la ley se distingue por el nuevo enfoque que se otorga a la misma. El Presidente bordelés continúa el camino iniciado por Maquiavelo, que separa la consideración de los fenómenos políticos y sociales, de los principios religiosos y morales. Aunque afirma la realidad del Derecho natural, el desarrollo del pensamiento en torno al entendimiento y la organización de la sociedad política no se somete a conceptos abstractos. Está orientado por una metodología basada en la observación y en el análisis más propia de la ciencia natural que de la tradición teológico-filosófica que hasta entonces se había ocupado del estudio de esos fenómenos. Este espíritu queda plasmado admirablemente en su conocida definición de las leyes como «las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas» (*E.L.*, I, 1). Hasta Montesquieu, la noción de ley era patrimonio exclusivo de la religión, de la moral y del Derecho. Sólo a partir de la revolución científica de los siglos XVI y XVII se puede hablar de ley en el sentido de relación constante entre variables fenomenológicas. Las elaboraciones

[6] F. TOMÁS Y VALIENTE, «Introducción» a *De los delitos y de las penas*, de BECCARIA, Aguilar, Madrid, 1976, p. 25.

teológico-filosóficas sobre la teoría y el concepto de la ley discurrían en torno a su concepción como producto de la voluntad o de la razón. La ley era, en su acepción de norma positiva, algo puesto —impuesto— por un legislador, divino o humano. Estas orientaciones son las que dominan en el pensamiento medieval. En la Antigüedad existen precedentes, especialmente el representado por la *Política* de Aristóteles, de una concepción de la ley de corte más sociológico, al estilo que preconiza Montesquieu. En cierto modo, nuestro autor enlaza con esa tradición, pero dando un giro decisivo en la adaptación a la ciencia nueva que el Barroco y más tarde la Ilustración elevarían a la cima. De ahí el acierto de los que insisten en la influencia del cartesianismo y el spinozismo en el pensamiento de nuestro autor. Ya Spinoza, en su *Tratado teológico-político*, había señalado que la palabra ley se aplica, sin embargo, metafóricamente, a las cosas naturales, pues comúnmente no se entiende por ley nada más que un mandato. Montesquieu, como señala Althusser, cristaliza una nueva concepción de la ley desarrollada poco a poco y que pasó desde Descartes a Newton. Pero ello supone tan sólo la secularización de la concepción de la Ley eterna y la Ley natural de la escolástica.

Al comienzo de *El espíritu de las leyes*, Montesquieu trata de las leyes en sus relaciones con los diversos seres, de las leyes de la naturaleza y de las leyes positivas, formulando una concepción cuya novedad resulta indudable respecto a los planteamientos anteriores:

> En este sentido, todos los seres tienen sus leyes, el mundo material tiene sus leyes, las inteligencias superiores al hombre tienen sus leyes, el hombre tiene sus leyes (*E.L.*, I, 1).

Particularmente resulta notable la distinción entre las leyes de la naturaleza y las normas jurídicas en las que se encuentra subsumida aquella otra relativa al «ser» y al «deber ser», cuya vigencia y fecundidad se ha puesto de relieve en el pensamiento de Kelsen.

La identificación de la norma jurídica, en cuanto a su esencia, por oposición a las leyes de la naturaleza, pero compartiendo con éstas la característica de predecir consecuencias y comportamientos constantes en función de las variables de los fenómenos —naturales y sociales— permite un tratamiento científico de los hechos sociales en su dimensión normativa. Ello supone una verdadera revolución teórica para la ciencia del Derecho y el empleo de una nueva metodología en el estudio de las leyes civiles y políticas de las sociedades humanas. El objetivo no puede ser más ambicioso. Afirmada la exactitud y la necesidad en su cumplimiento de las leyes naturales, «es necesario que el mundo inteligente se halle también gobernado como el mundo físico» (*E.L.*, I, 1). Pero en la concepción de nuestro autor, el mundo de los valores éticos, y singularmente el de la justicia, no se confunde con el tratamiento científico de la norma jurídica y con el empleo de una metodología adecuada a esa finalidad.

> Los seres particulares inteligentes pueden tener leyes que ellos hayan hecho; pero también tienen otras que ellos no han hecho. Antes que hubiera seres inteligentes, eran posibles: tenían, pues, relaciones posibles y, por consiguiente, leyes posibles. Antes que

hubiera leyes, había relaciones de justicia posibles. Decir que no haya nada justo ni injusto fuera de lo que ordenan o prohiben las leyes positivas, es tanto como decir que los radios de un circulo no eran iguales antes de trazar la circunferencia.

Montesquieu define las leyes como la relación y considera que no provienen del capricho del legislador, sino que están relacionadas con el clima o la forma de gobierno. Y que, por eso, ha dado de la ley una definición que aproxima las leyes jurídicas a las leyes físicas. En todo caso, la teoría de la ley del Presidente de Burdeos es un instrumento teórico que pone al servicio de una finalidad práctica: averiguar cuál es la mejor legislación posible en función de las circunstancias de forma de gobierno, población, territorio, clima, etc., para las diversas sociedades políticas que existen realmente. Montesquieu tiene muy presente, como jurista avezado, la que proclama el Digesto de Justiniano: «*Hominum causa omne ius constitutum est.*»

VI. EL FILÓSOFO DE LA LIBERTAD

En *El espíritu de las leyes* la teoría de la ley antecede a la definición de la libertad. En el tratamiento que Montesquieu realiza sobre la ley en general y sobre las leyes de la naturaleza y las normas jurídico-positivas existen reminiscencias de las formulaciones de Santo Tomás sobre esta misma materia. Como es sabido, el Aquinatense distinguió las leyes eterna, natural, humana y divino-positiva o revelada por Dios al hombre. Para Santo Tomás, la ley eterna «no es otra cosa que la razón de la sabiduría divina en cuanto dirige todos los actos y movimientos» (*Suma Teológica*, I-II, 93, 1). Dice Montesquieu:

> Dios se relaciona con el Universo, como creador y como conservador; las leyes según las cuales Él ha creado son aquellas conforme las que conserva (*E.L.*, I, 1, 4).

Pero como el hombre, según nuestro autor, «en todo instante puede olvidar a su Creador, Dios se lo ha recordado por las leyes de la religión» (*E.L.*, I, 1). Surge de esta forma la cuestión de la libertad ligada a la del incumplimiento de las leyes divinas y humanas.

Dios creó el mundo según las leyes inmutables de una razón eterna: he ahí el punto de coincidencia entre Santo Tomás y nuestro autor. La justicia se encuentra, en el mundo moral, como la referencia capital de ese orden con arreglo al cual el mundo ha sido creado. Ello determina la exigencia de imponerle unos límites a la libertad, puesto que ni siquiera Dios realiza ningún acto arbitrario. «Del mismo modo que las leyes matemáticas —escribe Starobinski glosando el pensamiento de Montesquieu— existen a priori, la justicia es una «relación de conveniencia» que existe en sí misma, que existía antes de la historia humana, y que subsiste independientemente de la idea que nos vamos haciendo de ella.»

En el ámbito moral y jurídico cabe evidentemente la posibilidad de violar las leyes establecidas con arreglo a la «relación de conveniencia» en que consiste la justicia.

> El hombre, en cuanto ser físico, es gobernado, como los otros cuerpos, por leyes invariables. En cuanto ser inteligente, viola incesantemente las leyes que Dios ha establecido, y cambia las que él mismo ha forjado (*E.L.*, I, 1).

En consecuencia, la libertad del hombre se manifiesta, ante todo, como un poder de desobediencia ante las leyes invariables, entre las que se encuentran los principios jurídico-naturales de la justicia.

> Para poner límites a esa libertad, que es desobediencia y desmesura, será necesario decretar todo un cuerpo de leyes escritas, que prohíban y castiguen toda una legalidad formal que impida a los hombres quebrantar la medida que les impone la razón universal [...]. El legislador será aquél que, gracias a su conocimiento de la «razón primitiva», puede hacer volver, de manera voluntaria o forzosa al orden razonable.

La acción del legislador, en relación con la libertad del hombre, que gracias a ella puede negarse a seguir los dictados de la razón, se encamina a formular leyes positivas que sitúen al hombre bajo la autoridad de las leyes eternas inscritas en la naturaleza de las cosas. «El legislador ha de ser, para Montesquieu, intérprete de la Razón.» Por ello, define a las leyes como las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas. Cuando Montesquieu se expresa como filósofo —como ha observado Vallet de Goytisolo—, «la naturaleza de las cosas no la reduce a la *res extensa*, a las cosas materiales, sino que lo observa en su pleno significado clásico, rico de contenido, para concluir lo que es justo o para determinarlo y concretarlo específicamente»[7].

Montesquieu distingue entre libertad filosófica y libertad política. Como filósofo político, renuncia a considerar el problema del libre albedrío. La libertad política, por el contrario, es objeto de su atención directa. Son numerosos los pasajes de *El espíritu de las leyes* donde trata pormenorizadamente de las cuestiones que se refieren a ella:

> La libertad política en un ciudadano es esa tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que cada cual se hace de su propia seguridad; y para que exista dicha libertad, es necesario que el gobierno sea de tal modo que ningún ciudadano pueda temer a otro ciudadano (*E.L.*, XI, 6).
>
> La libertad no consiste en ningún modo en hacer lo que se quiere (*E.L.*, XI, 3).
>
> En un Estado, es decir, en una sociedad en la que hay leyes, la libertad no puede consistir más que en poder hacer lo que se debe querer, y en no verse obligado a hacer lo que no se debe querer [...]. Hay que inculcarse en el espíritu lo que es la independencia, y lo que es la libertad. La libertad es el derecho de hacer todo lo que permiten las leyes; y si un ciudadano pudiese hacer lo que prohíben, dejaría de tener libertad, porque los demás tendrían igualmente ese poder (*E.L.*, XI, 3).

En consecuencia, la libertad política depende de dos coordenadas esenciales: de una forma de gobierno adecuada, que permita el máximo de libertad, y de una buena legislación, porque «las naciones libres son naciones reglamentadas

[7] J. VALLET DE GOYTISOLO, *Montesquieu. Leyes, gobiernos, poderes*, Cívitas, Madrid, 1986, p. 194.

(*policées*). Las que viven en la esclavitud son naciones bien educadas (*polies*)» (*E.L.*, XI, 6). La libertad, por tanto, en el orden político y jurídico, consiste en ajustar la propia conducta a lo dispuesto en las leyes, al cumplimiento normal de la legalidad, la cual depende de la forma de gobierno que se halle establecida.

Pero el desarrollo y el ejercicio de la libertad política ha de estar garantizado: «Es una experiencia eterna que todo hombre que tiene poder es llevado a abusar de él.» El poder lleva en sí —cualquier poder, por legítimo que sea— el germen del atentado a la libertad. En consecuencia, el poder debe limitarse mediante el poder mismo. «*Le pouvoir arréte le pouvoir*.» He ahí el origen de la doctrina de la división de poderes: garantizar la libertad filosófica y la libertad real de los ciudadanos.

> Somos libres en donde haya instituciones, en donde se desarrolle un organismo social según sus propias leyes; pero dejamos de ser libres en cuanto el poder se vuelve violencia y todo poder, por definición, tiende a volverse abusivo.

La verdadera libertad surge del equilibrio que produce la mecánica del poder contra el poder. Así lo ha expresado Montesquieu en uno de los textos más conocidos de *El espíritu de las leyes*:

> La libertad política no se encuentra más que en los gobiernos moderados. Aunque no siempre se da en los Estados moderados, solamente en ellos existe cuando no se abusa del poder; pero es una experiencia eterna que todo hombre que tiene poder es llevado a abusar de él; llega hasta el punto en que encuentra límites. ¡Quién lo diría! La misma virtud necesita límites. Para que no sea posible abusar del poder es necesario que, gracias a la disposición de las cosas, el poder detenga al poder. Una constitución puede estar hecha en tal forma que nadie se vea obligado a hacer las cosas a las que no obliga la ley, ni a no hacer las que la ley permite» (*E.L.*, X1, 4).

La libertad sólo se encuentra en los gobiernos moderados. Y para lograr un gobierno moderado, según Montesquieu, es necesario combinar los poderes, temperarlos, ponerlos en acción y regularlos; darle, por decirlo de algún modo, paso a uno de ellos para resistir a algún otro. El sistema de pesos y contrapesos que limite el poder ha de apoyarse en un fundamento estable y sólido que sólo puede identificarse con un vigoroso sistema legal. El orden jurídico es, en definitiva, el que garantiza, en última instancia, a la libertad. Es el que define y establece los pesos y contrapesos que producen el equilibrio y la moderación.

> El Derecho aparece aquí como la fuerza justa que reprime a las fuerzas malas; es la fuerza equilibrada que se opone a las fuerzas del desequilibrio, es decir, a las fuerzas que, al seguir cada uno su propia ley, acabarían por destruir o negar todo obstáculo y todo límite que se les interpusiera.

El jurista que se esconde en el pensamiento de Montesquieu formula, como hemos observado, las leyes de un régimen político de libertad «en relación con la Constitución» (*E.L.*, XI, 1). Pero inmediatamente aparece el sociólogo del entorno francés en el que nuestro autor se forma y desarrolla sus primeras actividades. El pensamiento mecanicista lleva a pensar que la felicidad está en fun-

ción de la individualización de las partes del organismo social y político, las cuales, por otra parte, se hallan en una situación de dependencia recíproca. Por ello, Montesquieu considera la libertad política corno el funcionamiento espontáneo, sometido únicamente a la ley, de todas las iniciativas individuales. En Rousseau aparece, por el contrario, la organización por parte de la comunidad de las normas de convivencia política y social. La libertad no tiene, en su origen, carácter individual, sino colectivo. «Cuando el nudo social comienza a aflojarse y el Estado a debilitarse; cuando los intereses particulares empiezan a hacerse sentir y las pequeñas sociedades a influir sobre la grande, el interés común se altera y encuentra oposición, ya no reina la unanimidad en las voces; la voluntad general ya no es la voluntad de todos; se elevan contradicciones, debates, y la mejor opinión no pasa sin discusión», dice Rousseau (*Contrato social*, IV, I). Como hemos podido comprobar, esto resulta lo más opuesto al sentido de la libertad que anima a Montesquieu. El espíritu del liberalismo aflora de manera continua en *El espíritu de las leyes*. Especialmente, se pone de manifiesto en la concepción que el Presidente del Parlamento de Burdeos tiene del legislador y del poder legislativo. A postulados típicamente liberales responde el principio de que los hombres deben gobernarse por sí mismos. Pero la extensión del territorio, que tanto preocupa a Montesquieu, dificulta normalmente que todo el pueblo, como sucedía en la democracia ateniense, llegue a ejercer el poder legislativo. De ahí la necesidad de la representación política, renovable y popular. La libertad política exige que se actualice la necesidad de cambiar el poder legislativo cuando no cumple las esperanzas que se hayan depositado en él. Y porque lo que resulta absolutamente necesario para un régimen de libertad es la existencia de buenas leyes generales. Como ha dicho Starobinski, Montesquieu «fue uno de los primeros en hacer evidentes las relaciones entre la felicidad personal y la libertad política; demostró que no era posible hablar de libertad sin hablar de organización. Hizo de la ley un interrogante, al tiempo que hacía todo lo posible por colocarla fuera de toda interrogación»[8].

VII. EL MÉTODO DE MONTESQUIEU APLICADO AL ANÁLISIS POLÍTICO: LAS *CARTAS PERSAS*

Acaso el carácter más sorprendente y, desde luego, una de las notas de mayor interés en la obra de filosofía política y jurídica de Charles de Secondat, está representado por su enfoque metodológico. No puede considerarse completamente exacto el punto de vista, expresado desde Comte, que considera a Montesquieu como el fundador de la ciencia política moderna. Hay que tener en cuenta que dos siglos antes Maquiavelo había cortado las ataduras de la filosofía política con la teología. Y en esa línea se inscriben figuras tan notables como Bodino, Hobbes y Locke. No obstante, la opinión de Comte respecto a nuestro autor, al cual considera como el fundador de la ciencia política,

[8] J. STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 148.

ha sido ratificada posteriormente por Durkheim. Pero ello supone la consideración de que Montesquieu revoluciona, desde la perspectiva metodológica, las ciencias sociales, y de esta forma es uno de los precursores de la sociología moderna.

El nuevo talante en el tratamiento científico de los fenómenos sociales, que se advierte en Montesquieu, respecto a los pensadores que le preceden cronológicamente, se explica en gran medida por los notables avances de la ciencia natural en los siglos XVII y XVIII y por el acelerado proceso de laicización de la filosofía política, anunciado siglos antes por Marsilio de Padua e inaugurado por Maquiavelo. Pero ello no resta nada a la importancia de la nueva metodología del Señor de La Brède. En efecto, un lector moderno de *El espíritu de las leyes*, que hipotéticamente desconociera la fecha de su publicación, o su autor, acaso datara muy posteriormente la aparición de esa obra. En el siglo XIX existe una multitud de publicaciones sobre la misma materia, cuyo sistema y metodología aparecen muy retrasados en relación con la época de Montesquieu.

Los atisbos de los modernos métodos de las ciencias sociales, que se detectan en *El espíritu de las leyes* y que van desde el manejo de la bibliografía contemporánea al tiempo de su elaboración hasta las observaciones realizadas y los datos recogidos directamente por su autor a través de viajes, entrevistas, etc., no ocultan el ambicioso entramado sistemático que el propio método requiere. La curiosidad infatigable que anima a Montesquieu, y que está en el origen de todos sus esfuerzos intelectuales, potencia el empleo de la nueva metodología. Los descubrimientos geográficos, los viajes que propician y el contacto con las culturas americanas y orientales suponen el descubrimiento de sociedades muy diferentes de las que existían en los países del occidente europeo. En el prefacio de *El espíritu de las leyes* se advierte en gran medida el eco de la declaración de principios de la nueva metodología:

> He examinado antes que nada los hombres; he pensado que en esta diversidad de leyes y de costumbres no eran conducidos únicamente por sus fantasías.
>
> He sentado los principios; he visto los casos particulares ajustarse a ellos, ser consecuencia de ellos las historias de todas las naciones, y cada ley particular relacionada con otra o dependiente de otra más general.
>
> Cuando me he referido a la Antigüedad, he tratado de fijarme en el espíritu para no tomar por semejantes casos en realidad diferentes y para que no se me escaparan las diferencias de los que parecen semejantes.

Montesquieu desliga la contemplación de los fenómenos sociales y políticos, el análisis a que impulsa la observación de su diversidad en el espacio y en el tiempo y en la elaboración de principios y teorías, de cualquier enfoque teológico y moral y de la virtud cristiana. Concede a este aspecto, de significado netamente metodológico, tanta importancia, que lo refleja en la «Advertencia» previa de *El espíritu de las leyes*:

> Lo que llamo virtud en la república es el amor de la patria, es decir, el amor de la igualdad. No es una virtud ni moral ni cristiana, es la virtud política.

Las ciencias sociales y políticas tienen sus propias leyes, existen órdenes diferentes en el plano científico y cada uno de ellos debe ser investigado y sistematizado con arreglo a sus normas específicas. Así, puede afirmar Montesquieu que «todos los vicios políticos no son vicios morales y [...] todos los vicios morales no son vicios políticos» (*E.L.*, XIX, 11). Montesquieu, con estas pautas metodológicas, apunta implícitamente que la religión y la moral pueden considerarse como elementos que existen en las diferentes sociedades históricas, de tal manera que contribuyen a configurarlas y pueden ser consideradas y estudiadas con tal carácter. El ambicioso objetivo que persigue Charles de Secondat en *El espíritu de las leyes* («Todos los usos y las leyes de todos los pueblos del mundo», como proclama en la *Defensa de E.L.*, Segunda Parte: «Idea general») requiere esa renovación metodológica que le distancia, en el campo de la filosofía política, de todos sus predecesores. Ya no basta con la simple especulación intelectual ni con la recopilación erudita de diversas opiniones autorizadas. Se trata de analizar hechos, dejando a un lado prejuicios y consideraciones ideológicas. Los más próximos filósofos a nuestro autor, desde parámetros cronológicos, como son Hobbes, Spinoza y Grocio, analizan la esencia de la sociedad política y formulan su modelo ideal desde una perspectiva abstracta y distante de las realidades concretas. En este sentido, la *Política* de Aristóteles se halla más próxima a *El espíritu de las leyes*, en el campo de la metodología, que la de los autores anteriormente citados. Aristóteles, al examinar las constituciones de las repúblicas y ciudades de la Antigüedad, utiliza un método comparatista que hoy podríamos considerar «científico». Esta circunstancia le sitúa, en el ámbito al que nos referimos, muy próximo a un Montesquieu que no sólo está influido, sino que él mismo ha utilizado los nuevos métodos de la ciencia natural. La metodología de un Hobbes o un Spinoza, al tratar de la sociedad política, está separada de la ciencia de Montesquieu por la misma distancia que separa la física especulativa de un Descartes de la física experimental de Newton.

Las coordenadas metodológicas de Montesquieu se advierten, expresadas por él mismo, en la *Defensa de El espíritu de las leyes*, que responde a las acusaciones que le fueron formuladas. Después de la publicación de *El espíritu de las leyes* fue tachado de ateo, de haber silenciado el pecado original, de justificar la poligamia, etc. Esta actitud ponía de manifiesto toda la novedad del giro metodológico de nuestro autor. El Señor de La Brède responde que él no es un teólogo, sino un jurista y un filósofo de la política. Ciertamente, lo que constituye el objeto de la política puede ser considerado por la teología; la poligamia, el celibato, la usura y tantas y tantas cuestiones, que son analizadas por Montesquieu, pueden evidentemente ser enjuiciadas desde una perspectiva moral y religiosa. Pero todas ellas pertenecen al ámbito de lo social y de lo político. Él no pretende hacer teología, sino una teoría sociológica que se apoya en la consideración de esos fenómenos. Por ello, resulta sintomático que Montesquieu no trate la cuestión del origen de la sociedad, ligado a la temática del pactismo, en los teóricos del Derecho natural, y que en el siglo XVIII polarizará su atención sobre el contrato social. El estado de naturaleza, pre-social, ha sido considerado

como un estado de guerra por Hobbes y Spinoza. Locke ve, por el contrario, una situación pacífica con anterioridad al pacto.

Si nos ceñimos exclusivamente a las novedades metodológicas que introduce Montesquieu en relación con el análisis político, los perfiles más interesantes y originales se encuentran sin duda en las *Cartas persas*. Esta obra, publicada anónimamente por un editor de Amsterdam en 1721, oculta la autoría de un Montesquieu de treinta años que, como Presidente *à mortier* del Parlamento de Burdeos, no puede permitirse aparecer públicamente siendo el creador de una obra ciertamente audaz —y no sólo para su tiempo— en el fondo y en la forma.

Pero en relación con la invención metodológica aplicada al análisis político no es ajena la propia circunstancia vital de nuestro autor, el cual siendo propietario viticultor y padre de familia se encuentra un tanto desplazado y distante en sus primeras estancias parisinas. El feliz hallazgo de las *Cartas persas*, la revolución sociológica que supone en cierto modo para el desarrollo del análisis político, se encuentra en la pirueta intelectual que supone fingirse extranjero en la sociedad en la que uno vive y contemplarla desde fuera como si se viera por primera vez.

Se ha subrayado que Montesquieu se enmascara para actuar en el análisis político y sociológico sin las ataduras de estar comprometido con la sociedad a la que pertenece. Aunque no cabe excluir de las *Cartas persas* algunos aspectos autobiográficos, la obra supone principalmente utilizar una perspectiva metodológica sumamente original que después ha sido muy empleada.

Pero el giro metodológico cercano al que comienza a utilizarse en las ciencias experimentales consiste en que el investigador toma distancia respecto al objeto de su investigación; así, el grado de neutralidad que se alcanza adquiere mayor intensidad. Si se trata de analizar los aspectos políticos de una sociedad, quien mejor puede hacerlo es aquel que no forma parte de la misma, aunque se trate de una actitud fingida, como mucho después se intentaría con los métodos surgidos en el campo de la fenomenología. Montesquieu encuentra facilitado el enmascaramiento porque, en la sociedad parisina de la época, él era «El Gascón», apelativo que le dedicaron sus detractores, para los cuales era un campesino en París. Detrás de las emociones, sorpresas y descubrimientos y de las opiniones críticas de Usbek se encuentra el magistrado erudito de provincia repleto de la audacia de un joven de veintiocho años. Ello no excluye que Montesquieu, antes de redactar las *Cartas persas*, hubiera leído mucho y dispusiera de una abundante documentación, como se puede apreciar especialmente en su biblioteca de La Brède. Pero el análisis político de las cartas aparece más referido al pasado inmediato —el reinado de Luis XIV— que a un reportaje de actualidad. Acaso por esta razón su originalidad metodológica es más notable.

17. DAVID HUME: DEL ANÁLISIS POLÍTICO A LA CREACIÓN DE OPINIÓN PÚBLICA

FRANCISCO JAVIER LÓPEZ ATANES
Universidad CEU San Pablo

SUMARIO: I. Vida y obras de un ilustrado escocés narrada por David Hume.—II. David Hume: del análisis político a la creación de opinión pública.

I. VIDA Y OBRAS DE UN ILUSTRADO ESCOCÉS NARRADA POR DAVID HUME

David Hume (1711-1776), de cuya vida se suele dar cuenta en los manuales de Filosofía o de Historia de las Ideas frecuentemente en breve espacio[1], dejó testimonio escrito de su trayectoria vital e intelectual en un apasionado texto titulado «La vida de David Hume»[2] y el bajo-título «escrita por mí mismo». Como señala el escocés, «es difícil para cualquier hombre hablar de sí mismo extensamente sin hacerlo con vanidad», vanidad que el mismo autor trata de conjurar al concebir su biografía no como el relato de su vida sino «la historia de mis escritos». ·

Hume nació al «viejo estilo» en Edimburgo, en 1711; se preció siempre de pertenecer a una buena familia de raigambre, proviniendo el apellido Hume de una rama de la familia del Conde de Home. Su padre, propietario de la hacienda familiar que dejó en herencia a su hijo primogénito, murió siendo tan sólo un niño el filósofo escocés, y dejó a éste y sus dos hermanos al cuidado de la madre. La madre de Hume, hija de Sir David Falconer, Lord Halkerton, fue «una mujer de un singular mérito». Entregada al cuidado y la educación de sus hijos, no contrajo matrimonio nuevamente, y contagió a nuestro autor del amor por la literatura, pasión de su vida y su mayor fuente de disfrute. Pasión que ya desde niño sintió tal y como el mismo refiere en una carta autobiográfica fechada en

[1] Así, por ejemplo, en la reputada *Historia de la Filosofía* de Nicolás ABBAGNANO, la vida del escocés se resume en tan sólo dos páginas (317-318); el manual de Fernando PRIETO, en tan sólo una (505).

[2] Se ha optado para facilitar la lectura la traducción de los títulos y los textos del inglés al español, aún habiéndose empleado exclusivamente ediciones canónicas en el idioma original del pensador escocés. Cuantos errores de interpretación y traducción pudiesen encontrarse son imputables exclusivamente al autor de este artículo.

1734 «desde mi más tierna infancia sentí una fuerte inclinación por los libros y la literatura».

Esta inclinación y amor a las letras malogra su primer intento por emprender una carrera dedicada a las leyes. Así, tras un breve período en la ciudad de Bristol tratando de emplearse como abogado al servicio de mercaderes y comerciantes, abandona Gran Bretaña para retirarse a la campiña francesa, primero en Reims y después, y de un modo más permanente, en La Flèche. Fue en este entorno en el que compuso para la imprenta el *Tratado sobre la naturaleza humana* (conocido como *Treatise*). Tras su regreso a Londres en 1737, aseguró la publicación de su primera obra y tan sólo un tiempo después retornó al hogar familiar, donde convivió nuevamente con su madre y su hermano.

Interesante es la valoración que el propio autor hace de su primera obra, de la que dice «nació muerta de la imprenta». Muerte que atribuye no a la cuestión de fondo sino más bien a la premura del modo en que se plantearon los problemas que allí se contienen. No obstante, a pesar del fracaso evidente, perseveró en el tratamiento de estos mismos problemas, y años después (1747), mientras residía en Turín acompañando al general Saint Clair como *aid de camp*, publicó sus *Investigaciones sobre el entendimiento humano.* Este volumen, pese a obtener un mayor reconocimiento que el *Treatise*, fue eclipsado en el ambiente intelectual inglés por la aparición de la *Free Inquiry* del Dr. Middleton. Unos años antes, no obstante, habían aparecido los *Ensayos morales y políticos* (1742), que habían corrido mejor fortuna e hicieron que nuestro autor no cediendo al desaliento olvidase sus primeras decepciones.

Por esta vocación filosófica sentida ya desde temprana y edad y alentada por su madre, tuvo que decidir «vivir con un régimen de gran frugalidad para suplir mi ausencia de fortuna, para mantener de este modo intacta mi independencia, sentir todo lo material como despreciable excepto el acrecer mi talento literario». Paradójicamente, a pesar de esta resolución, bien pronto la vida le trató con algo más de condescendencia, y así, tras el servicio al general Saint Clair (1747-1749) —previamente había pasado otro año junto al marqués de Annandale—, ello le permitió acumular un modesto capital, al que el filósofo escocés se refería como «mi independencia» y que alcanzaba la no despreciable suma de casi un millar de libras.

Pese a que hasta este momento no pueda decirse que había logrado forjarse fama como pensador y filósofo, es el año 1749 en el que parece cambiar su suerte. Retirado durante dos años a la casa de campo de su hermano, convive con él mientras se dedica a la segunda parte de sus ensayos que llevarán por título *Discursos políticos*, así como su *Investigación sobre los principios de la Moral*, que, concebidos como la segunda parte del *Treatise*, se presentaron, en cambio, de forma independiente. Curiosamente ambas obras, aparecidas en 1752, recibieron una acogida desigual. Los *Discursos políticos* fueron su única obra aclamada desde su aparición, mientras que su *Investigación sobre los principios de la Moral* fue ignorada y desconocida a partes iguales. Paradójicamente considerada por el propio Hume, de entre todos sus escritos «históricos, filosóficos o literarios, incomparablemente el mejor». Informado por su editor, A. Millar, de la buena marcha de la venta de sus obras, va poco a poco nuestro autor en-

contrando un espacio en el mundo de las letras británico, a pesar de sufrir el desaire de ser rechazado en sus intentos de ocupar una cátedra en la Universidad de Edimburgo; curiosamente este extremo es totalmente ignorado por Hume en su escrito autobiográfico. Resolvió así Hume continuar por la vía intelectual animado por estos pequeños triunfos, ya que, como él mismo concluye, «estos síntomas de una reputación en alza me encorajinaron, tanto y más como yo estaba más dispuesto a ver el lado favorable de las cosas que el desfavorable»[3].

Dos años después retornó a la ciudad, «verdadero escenario para un hombre de letras». No mucho tiempo después aceptó la propuesta de convertirse en bibliotecario del Colegio de Abogados, lo que, como él mismo señala, aunque no iba acompañado de un gran salario, le permitió estar al cargo de una extensa biblioteca. Es precisamente en este período en el que se resuelve a escribir la *Historia de Inglaterra*. Él mismo, consciente de la dificultad de la tarea autoimpuesta, decide iniciar su narración con el ascenso de los Estuardos al trono. Creyó que el público general recibiría su obra con entusiasmo, máxime si apreciaba, como era el caso, su esfuerzo por alejarse de adulaciones, intereses o el influjo de cualquier poder. Pero como él mismo dice:

> grande fue mi disgusto; fui asaltado por un llanto de reproches, desaprobación e incluso fui detestado; ingleses, escoceses e irlandeses, *whigs* y *tories*, eclesiásticos y sectarios, librepensadores y religiosos, patriotas y cortesanos, unidos por la ira hacia el hombre que habíase atrevido a verter una lágrima por el destino de Carlos I y el duque de Strarford; y después de que la primera oleada de su furia pasase, lo que fue más mortificador fue que el libro pareció hundirse en el olvido.

Su gran proyecto de *Historia de Inglaterra* pareció convertirse en un nuevo fracaso. Con no poca ironía confiesa en sus memorias que, si no fuese porque en ese momento existían hostiles relaciones entre Francia e Inglaterra, hubiese emigrado al continente asumiendo, incluso, un nuevo nombre. Reuniendo ánimo y coraje, se lanza a la publicación del resto de su historia y, así, en 1756 aparece el segundo volumen —la muerte de Carlos I y la Revolución—, en 1759 aparece el siguiente volumen —la historia de la Casa de los Tudor—. Tras esto continuó en su retiro de Edimburgo hasta concluir su obra en 1761.

Con agrado se disponía Hume a consagrar el resto de su vida a una suerte de «retiro filosófico», favorecido por los ingresos obtenidos por sus libros, que hace que él mismo califique su estado como no ya de independencia sino de opulencia. Pero una inconveniente invitación del conde de Hertford le saca de su «bien ganado» retiro, y tras una negativa inicial, y luego de ser reiterada la invitación, con el compromiso de ser nombrado secretario de embajada en París, finalmente acepta. Allí descubre el mundo de los salones parisinos, de la tertulia y de la alta sociedad, lo que le hizo más que grata su estancia en París, de la que retorno en 1767, tras el nombramiento de Lord Hertford como Administrador de Irlanda. Pasó los dos años siguientes al servicio del general Conway, hermano

---

[3] Concluye este párrafo de su biografía afirmando que este tipo de actitud hace al hombre que la posee más afortunado que si nace con una propiedad que le rente más de mil libras al año.

del anterior, y todo ello le facilitó una situación de gran acomodo para, ahora sí, disfrutar de sus últimos años en Edimburgo.

Una afección en el intestino, de cuyo diagnóstico inicial no se siguió la gravedad posterior, le postró durante el último año de su vida, que, como él mismo señala, fue con mucho una de las mejores etapas de su vida. Así, en abril de 1776, a tan sólo unos pocos meses de su muerte, dice: «creo que, fuera de cualquier otra consideración, un hombre de sesenta y cinco años, muriendo, evita una gran cantidad de padecimientos», y ascéticamente concluye: «es difícil ser un hombre más desapegado a la vida de lo que yo lo soy en el momento presente». Como el Dr. Black, quien le asistió en los últimos días de su vida, describió cuatro días antes de su muerte: «está libre de toda ansiedad o impaciencia, tampoco depresión o tristeza; pasa su tiempo entretenido, asistido por la lectura de libros».

II. DAVID HUME: DEL ANÁLISIS POLÍTICO A LA CREACIÓN DE OPINIÓN PÚBLICA

David Hume nació en un momento placido de la historia de Inglaterra. Tres años después del nacimiento de Hume, los Hannover se instalan en el trono inglés, lugar que ya no abandonarán hasta nuestros días, incluida una pequeña reforma semántica, que sustituye la denominación Hannover por una mucho más aceptable de Windsor. Esta aparente estabilidad es precedida de uno de los períodos más convulsos de la historia de Inglaterra, quizá también europea, pero, sin lugar a dudas, especialmente intensa en la ínsula británica. Desde el año 1603, en que los Tudor son sucedidos por los Estuardos al frente de Inglaterra, se abre un período de especial inestabilidad. Ni Jaime I ni Carlos I lograron alcanzar un equilibrio con el Parlamento en el gobierno del país: el primero, por su incapacidad para comprender la realidad política que heredó de Isabel, y el segundo, por su propia ineptitud y falta de inteligencia política, que le llevó, inmediatamente, a marginar las instituciones políticas tradicionales inglesas, gobernando a espaldas del Parlamento durante más de una década (1629-1640), y posteriormente a la guillotina. De este período se ocuparía Hume en el volumen aparecido en 1754 de su *Historia de Inglaterra*, bajo el título «The History of Great Britain. Containing the reings of James I and Charles I». Tras la muerte de Carlos I y el fin de la guerra civil (1648), Cromwell, bajo el título de Lord Protector, perpetúa su posición al frente del experimento republicano.

Tras el fracaso de la experiencia republicana, fracaso que estaba condicionado por la misma idiosincrasia del pueblo inglés —como el mismo Hume reconoce, «debo decir con franqueza, que aunque la libertad es preferible a la esclavitud, al menos casi en cualquier ocasión; aún preferiría ver a un monarca absoluto que a una república en esta isla»[4]—, no cabía otro proceso posible que

[4] D. HUME, *The Philosophical Works of David Hume*, vol. III, *Whether the British Government inclines to absolute Monarchy or to a Republic*, Adam Black, William Tait & Charles Tait, Edimburgo, 1876, p. 55.

la restauración en el trono de los Estuardos, restauración que por otra parte sería breve, ya que a la reina Ana le sucederá, en virtud del *Act of Settlement*, el primer Hannover, Jorge I. Cuestión ésta que, lejos de pasarle desapercibida, fue el motivo de uno de sus ensayos aparecido en su obra *Discursos políticos* (1752), bajo el título «De la sucesión protestante»[5].

Hume, en los *Discursos políticos*, y una década antes en sus *Ensayos morales, políticos y literarios*, combina aquellas cuestiones más de fondo, de teoría política *sensu stricto*, con la disección de algunas cuestiones de orden práctico, es decir, de análisis político[6]. Un vistazo al índice de ambas obras así lo atestigua: al primer grupo corresponderían artículos como «Acerca del origen del Gobierno», «Acerca de los primeros principios del Gobierno», «Si la Política puede ser reducida a Ciencia», «De la libertad de prensa», «De los impuestos», «Del Contrato original», «De los partidos en general», «Del Comercio», «Del dinero», «El Epicureísmo», «El Estoicismo», «El Platonismo»... En el segundo grupo hallamos «Acerca de los Partidos en Gran Bretaña», «Si el Gobierno británico se inclina más a una monarquía absoluta o a una república», «Sobre la sucesión protestante» y, aunque desapareció tras la primera edición, «Retrato de Sir Robert Walpole». Esta somera enumeración nos permite, aunque con cierto carácter de precariedad dada la extensión que podemos permitirnos en esta obra, extraer algunas conclusiones, tratando de fijar simultáneamente las coordenadas espacio-temporales de su análisis, así como su intención.

En primer lugar, es evidente que el principal objeto de preocupación de nuestro autor es su entorno más cercano, Gran Bretaña. Como buen *briton*, como se define en alguna ocasión[7], su penetrante mirada y su inquisitiva mente están concentradas sobre los problemas que afligen a Gran Bretaña. Pero no de cualquier modo o manera, siempre tratando de penetrar en los problemas que atañen a las instituciones políticas básicas; así, una y otra vez vuelve sobre la Monarquía, el Parlamento, los partidos... Conectando de este modo teoría y práctica, análisis político y teoría política. Su juicio, limitado entonces por el ámbito local, busca escudriñar en lo que podríamos llamar cuestiones fundamentales de la vida política de Gran Bretaña. Así plantea la cuestión del ascenso al trono de la dinastía Hannover en «Acerca de la sucesión protestante»; no es descabellado pensar que la experiencia republicana inspira su pequeño ensayo «Si el Gobierno británico se inclina más a una monarquía absoluta o a una república»... Siempre, por lo tanto, sujeto al ámbito de la política británica, entendiendo como tal de «puertas hacia adentro». Su análisis es principalmente «doméstico». Este

---

[5] D. HUME, *Political Discourses. Of the protestant succession*, The Walter Scott Publishing & Co. Ltd., Nueva York, pp. 203-214.

[6] Sobre esta cuestión, que es el objeto central de este estudio, puede verse también el epígrafe 6 de un brillante artículo, aparecido en el n.º 210 de la *Revista de Estudios Políticos* (1976), de Dalmacio Negro Pavón, que lleva por título «La filosofía liberal de David Hume» y que posiblemente será para el lector de gran aprovechamiento en cuanto presenta el pensamiento del autor escocés en toda su extensión, contextualizando la cuestión política, desde una dimensión teórica y práctica, en el resto de su producción.

[7] D. HUME, *The Philosophical Works of David Hume*, vol. III, Adam Black, William Tait & Charles Tait, Edimburgo, 1876, p. 30.

análisis quizá le haya sido útil para un trabajo que, aunque centrado en el mismo objeto, Gran Bretaña, tiene una perspectiva diferente, la histórica. Así, su *Historia de Inglaterra* (1754-1762) es un extraordinario monumento de rigor y erudición, una narración de hechos detallada y minuciosa. Existe cierta desconexión entre esta monumental *Historia de Inglaterra* y los *Discursos* y *Ensayos*. Desconexión debida principalmente a dos causas, una accesoria y otra principal. La accesoria, relativa al tiempo que separa estas obras: si tomamos como referencia la aparición del primer volumen de *Historia de Inglaterra* (1754), serían dos años con relación a los *Discursos* y más de una década con los *Ensayos*; se antoja un lapso de tiempo demasiado largo como para pensar que pueda existir una conexión evidente, o que responda incluso a un plan programado de publicación o incluso de estudio por parte del autor. La causa principal o sustantiva obedece a otras razones, esencialmente a la distinta naturaleza de la *Historia* con respecto a los *Ensayos* y los *Discursos*. La *Historia de Inglaterra* de David Hume es un tratado histórico, que desplazó al de Macaulay, *Historia de Inglaterra*, y al de Tobías Smollett, *Histórica completa de Inglaterra*, como texto principal de referencia en el mundo anglohablante hasta bien entrado el siglo XIX. Tal fue su éxito, a pesar de la controversia que suscitó como luego apuntaremos, que fue el libro de historia más vendido en Gran Bretaña hasta la aparición de la *Historia de Roma* de Gibbon. Este éxito comercial, sumado al de los *Discursos políticos*, permitió que Hume se convirtiese en uno de los primeros autores de la historia «independientes» sin que debiese su sustento y manutención a ningún tipo de patrocinio.

El trabajo de Hume se aleja de los historiadores *whigs*, cuyos principios inspiradores eran fundamentalmente una visión progresiva de la historia, que, partiendo de un estado primitivo y pobre en términos de civilización, conseguía perfeccionarse con el transcurso del tiempo. Hume desarrolla una nueva historiografía, que, aunque coincide parcialmente con esta visión, hace un esfuerzo realmente sobresaliente por la comprensión de los hechos históricos en referencia a la propia comprensión de los participantes sobre sí mismos y sobre los hechos: como ha venido subrayándose, el resultado es una historiografía historicista y de mayor benevolencia con los protagonistas la historia, que sus contemporáneos y sus antecesores.

Curiosamente, la recepción de esta obra en América ejemplifica la controversia que generó el pensamiento humeano, incluso entre aquellos que podrían considerárseles afines. Así, Jefferson escribe a John Adams en 1816, en relación con la *Historia de Inglaterra* del escocés: «ha minado más que nadie los principios de libertad de la Constitución inglesa que un gran ejército». En cambio, otros, que no menos que los citados anteriormente, contribuyeron a la constitución de los Estados Unidos como la realidad política que es, como Benjamin Franklin, Hamilton o Madison: utilizaron al filósofo ilustrado como fuente de inspiración, como ha sido ampliamente descrito por John Werner[8], Douglas

[8] John WERNER, «David Hume and America», *Journal of the History of Ideas*, 33 (1972), p. 440.

Adair[9], quien fue el primero en apuntar tal hipótesis en *Politics may be* y *Experience must be*, y Theodore Draper[10], habiéndose convertido esta cuestión en un lugar común de la *Political Science* norteamericana.

En cualquier caso, es este larguísimo *excursus* una valoración de la importancia de la *Historia de Inglaterra* en el conjunto de la obra del filósofo escocés, a la par que una justificación de por qué dejamos al margen el análisis detallado de esta obra en el presente trabajo, por su carácter exclusivamente histórico, a diferencia de los artículos aparecidos en los *Ensayos* y los *Discursos* netamente analíticos.

En segundo lugar, señalábamos cómo junto a la determinación de la coordenada espacial debíamos determinar la coordenada temporal. En este sentido sorprende que, a diferencia de muchos otros teóricos, para Hume el análisis político se circunscribe a su tiempo, a los hechos acaecidos y de los que pueda decirse en un sentido lato que le son contemporáneos; véanse los artículos anteriormente citados y que tienen como protagonistas hechos y personas que no se remontan más allá de un siglo al de la propia existencia del autor. Con lo que bien podríamos señalar que el análisis político de David Hume tiene como objeto principal la Inglaterra de «su tiempo». Lo que se ilustra con el inicio de un párrafo extraído del ensayo «Acerca de la sucesión protestante» que dice así: «*But during these last sixty years, when a parliamentary establishment has taken place, whatever factions may have prevailed either* [...].»

Como veremos, se cumple especialmente esta tesis, a la par que revela los rasgos primarios del Hume politólogo, en el caso del artículo que lleva por título «Un retrato de Sir Robert Walpole». Sir Robert Walpole fue un personaje clave de la historia de Inglaterra, convirtiéndose bajo el débil de los dos primeros monarcas Hannover en el primero de los Primeros Ministros de la historia de Inglaterra, título que nunca llegó a ostentar pero que *de facto* le es reconocido. Cuenta Strayer en su historia universal que ambos reyes «Jorge I y Jorge II fueron "figuras deslucidas". Hombres estúpidos que hablaban poco o nada de inglés. Interfirieron constantemente en detalles menores del gobierno pero fueron incapaces de afrontar las grandes cuestiones. Como resultado, un "gabinete interno" de ministros comenzó progresivamente a hacerse responsable de las grandes decisiones políticas [...]. Estas prácticas informales comenzaron a bosquejar el sistema de gabinete y la figura del primer ministro del siglo XIX»[11]. En este contexto surge la figura de Robert Walpole, que ocupará la más alta magistratura del país al servicio de la Corona de 1721 a 1742. Este ensayo aparece por primera vez en enero de 1742, apenas un mes más tarde es forzada su dimisión y se retira a la Cámara de los Lores, muere tres años después. A partir de las ediciones de 1748, este ensayo pasó a incluirse como nota al pie del más teórico

---

9 Douglas ADAIR, «Politics may be reduced to a Science: David Hume, James Madison and the Tenth Federalist», *Fame and the founding fathers*, pp. 94-99.

10 Theodore DRAPER, «Hume and Madison: the Secrets of the Federalist», n. 10, *Encounter*, 58 (1982), pp. 37-40.

11 J. STRAYER, H. GATZKE y E. HARBISON, *The Mainstream of Civilization*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1974, p. 502

«Que la Política puede ser reducida a Ciencia». Son varias las preguntas que surgen: ¿Por qué no eliminarlo? ¿Por qué incluirlo como nota junto a este otro? ¿Ha dejado de tener vigencia el análisis presentado por Hume de la figura de Walpole tras su caída?

Es curioso cómo el artículo convertido en pie de nota iba precedido de una valoración que alteraba, si no en todo, en parte el juicio sobre el político inglés expresado inicialmente. Comienza en su ensayo el pensador escocés haciendo explícita su intención de mantenerse en los márgenes de la imparcialidad y de este modo «demostrar que la libertad de que disfrutamos ha sido empleada para un buen propósito»[12]. Imparcialidad que busca ser un punto equidistante entre críticos y aduladores, ya que, como señala en el artículo «Que la política puede ser reducida a Ciencia»:

> Aquellos que tanto atacan como defienden a un ministro de un gobierno como el nuestro, en el que la libertad es posible, siempre se llevan las cuestiones hasta el extremo, exagerando su mérito o demérito con la connivencia de la opinión pública. Sus enemigos le achacan los mayores errores, tanto en la gestión de asuntos domésticos como internacionales; no hay maldad o crimen, según su punto de vista, del que no sea capaz. Guerras innecesarias, tratados escandalosos [...]. De otra parte, los partidarios del ministro difunden su apología tanto como sus detractores su crítica, celebran su sabiduría, templanza y conducta moderada en cada detalle de su administración [...][13].

De las opiniones extremadas huye Hume, y lo hace, como ya hemos visto, en primer lugar mediante una declaración de intenciones; es neutral porque es libre, y sólo gracias a esa libertad puede asegurar una visión imparcial.

Su retrato de Robert Walpole pretende ser pues templado, y lo describe entonces en estos términos:

> Sir Robert Walpole es un hombre de habilidad, no un genio; de buen natural, no virtuoso; constante, que no magnánimo; moderado, pero no equitativo[14].

Este tono moderado se va progresivamente perdiendo, y al final de este brevísimo artículo concluye valorando los progresos de Inglaterra bajo su gobierno del siguiente modo: «[...] el comercio ha florecido, la libertad ha declinado, y la educación está yendo a la ruina»[15]. Para acabar con una expresión de su propio compromiso político al señalar que «yo como hombre, le admiro; como académico, le detesto; y como BRITON, serenamente deseo su caída»[16], para concluir nuevamente con mayor moderación: «daría mi voto para que saliese de St. James's; pero estaría más que contento de verle retirarse en Houghton Hall para concluir sus días en tranquilidad y deleite»[17]. La propia dureza de sus palabras

---

[12] D. HUME, *The Philosophical Works of David Hume*, vol. III, Adam Black, William Tait & Charles Tait, Edimburgo, 1876, p. 30, en nota.
[13] *Op. cit.*, pp. 26-27.
[14] *Op. cit.*, p. 30.
[15] Ibíd.
[16] Ibíd.
[17] Ibíd.

le llevó a incluir en el Prefacio de sus *Ensayos morales y políticos* la siguiente advertencia:

> Un retrato de Sir Robert Walpole» está escrito hace algunos meses, cuando el gran hombre estaba en el cenit de su carrera. Debo confesar que, en este momento, ahora en su declive, me inclino a pensar con mayor benevolencia de él, y a sospechar que la antipatía que todo auténtico BRITON naturalmente siente contra un ministro de Estado, me inspiró algunos prejuicios en su contra.

No le escapan a nadie las razones de por qué incluir, junto con «Que la política puede ser reducida a Ciencia», el ensayo dedicado a Sir Robert Walpole. No es muy aventurado señalar cómo en el contenido del primero existen párrafos cuyo destinatario es el protagonista del segundo. Desafortunadamente, y en razón del espacio que se nos ha asignado, no podemos hacer un estudio detallado y comparativo de ambos artículos, basten estas líneas para apuntar en la dirección señalada y para sugerir a todos los lectores la lectura de ambos escritos.

De un modo casi espontáneo, hemos llegado al tercer elemento de la politología humeana, su intención o voluntad. Es claro, y nos remitimos a los párrafos anteriores, que Hume con sus artículos se plantea objetivos concretos, fines o metas determinadas; no es descabellado pensar, por ejemplo, tras leer acerca de Sir Robert Walpole, que fuese su voluntad el ayudar a precipitar su declive. Para Hume, lo político es el ámbito de la opinión y como tal puede ser conformada. Su análisis político tiene como misión la creación de la opinión pública: es intencional, voluntariamente dirigido, y podríamos decir en cierto sentido que comprometido. Como afirma con claridad en «De la libertad de prensa»: «El espíritu del pueblo necesita ser alertado con frecuencia para poner coto a las ambiciones de la Corte; y no hay como el temor a esa alerta para prevenir tales ambiciones»[18]; y más adelante, en ese mismo ensayo: «además, a medida que aumenta la experiencia de la humanidad, se ha visto que el pueblo no es un monstruo tan peligroso como se le ha querido pintar, y que es mejor, por todos los conceptos, guiar a los hombres como criaturas racionales que conducirles como un rebaño»[19].

Lo que aquí se explicita puede entreverse en otro de los textos incluido en *Discursos políticos*, en el que lleva por título «De la sucesión protestante». En este ensayo David Hume plantea una cuestión de extraordinaria gravedad, la sucesión en el trono inglés de una dinastía por otra, y lo hace, como en el resto de su obra y ya hemos visto, bajo una pátina de exquisita neutralidad, pero, a medida que va desenvolviendo la argumentación y exponiendo razones y principios, se torna neutralidad en intención y aparece clara su voluntad. En este artículo se cumplen las tres coordenadas señaladas: tiempo, espacio e intención. Constreñidos por la extensión limitada de este artículo, desafiamos al lector de estas páginas a que dedique unos minutos a la lectura de «Of the protestant sucession» y halle por sí mismo lo que aquí hemos afirmado.

---

[18] D. HUME, «Of the Liberty of the Press», en *The Philosophical Works of David Hume*, vol. III, Adam Black, William Tait & Charles Tait, Edimburgo, 1876, p. 8.

[19] Ibíd.

18. JEAN-JACQUES ROUSSEAU Y LA PARTICULARIDAD DE LO POLÍTICO

JORDI GUIU PAYÀ
Universitat Pompeu Fabra

SUMARIO: I. Contexto biográfico.—II. El contrato social. —III. La voluntad general. IV. La educación del ciudadano.—V. El mal social.—VI. Córcega y las condiciones de un buen gobierno.—VII. Polonia y el amor a la patria.—VIII. Conclusión.

I. CONTEXTO BIOGRÁFICO

Jean-Jacques Rousseau (1712-1776), nacido en la ciudad franco-suiza de Ginebra, pensador, escritor, vagabundo y perseguido, siguió un enrevesado itinerario intelectual que transcurrió por los distintos paisajes que configuran el horizonte de las sociedades modernas. Filósofo, pedagogo, moralista, teórico social y político, se interesó por los orígenes del mal que asola nuestra civilización y soñó en pasados y futuros donde los seres humanos vivieran libres y felices. Se analizó a sí mismo y a la sociedad que lo rodeaba, intentando entender cómo el hombre se hace verdaderamente humano y cómo, según las circunstancias, el mismo hombre se corrompe y desnaturaliza.

Sorprende que quien, en una de sus obras más reconocidas, llegó a proclamar que la verdadera felicidad sólo la puede gozar un ser solitario, como Dios[1], quien afirmaba la bondad natural del hombre, para inmediatamente después sostener que todo en sus manos degenera, haya pasado a ser reconocido como uno de los pensadores políticos más influyentes de su tiempo, y no únicamente en el terreno de las ideas, pues J.-J. Rousseau fue requerido en vida para que formulara propuestas políticas concretas, al modo del Legisla-

[1] «Un être vraiment heureux est un être solitaire. Dieu seul jouit d'un bon heur absolu» (*Émile*, livre IV, p. 239). A partir de ahora las obras de ROUSSEAU se citaran según las *Oeuvres complètes*, 5 vols., Gallimard, París, 1964-1995. Las obras políticas se encuentran en el vol. III, entre ellas el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la libertad*, el *Contrato Social*, el *Proyecto para la constitución de Córcega* y las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. Se citaran con las siglas *D*, *CS*, *CC* y *GP*, seguidas de la paginación del vol. III de las *Oeuvres complètes*. En el caso del *Contrato* las siglas irán seguidas de tres cifras que indican libro, capítulo y párrafo. Las traducciones castellanas normalmente corresponden a las de los siguientes volúmenes: Jean-Jacques ROUSSEAU, *Escritos de combate*, traducción y notas de Salustiano Masó, Alfaguara, Madrid, 1979, y Jean-Jacques ROUSSEAU, *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*, Estudio preliminar y traducción de Antonio Hermosa Andújar, Tecnos, Madrid, 1988.

dor clásico, en la estela del Licurgo lacedemonio, del Solón ateniense o del propio Moisés de los judíos.

Más allá de algunas de sus afirmaciones singulares, aisladamente tomadas, el pensamiento de Rousseau mantiene una unidad esencial a lo largo de su obra: la preocupación por aunar la deseable autonomía de los seres humanos con el hecho de su interdependencia. Cierto que algunos de sus escritos pueden sugerir una reivindicación de un bondadoso, libre y feliz «hombre natural» habitante de un idílico estado de naturaleza, lo que vendría a resultar una abierta contradicción con las propuestas «maduras» de su *Contrato Social* (1762), basadas en la institucionalización de las relaciones políticas humanas. Así, en su *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750) sostiene que el progreso de la ciencia y la cultura corrompen la sociedad y la relación entre los hombres, pero en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755) muestra cómo nuestra especie devino verdaderamente humana cuando, con el concurso de las circunstancias, fue desplegando sus capacidades sociales intelectuales y morales. Basándose en esta aparente dualidad, algunos de sus críticos han podido argumentar la existencia de —al menos— dos *Rousseaus*: el individualista acérrimo defensor de un estado natural asocial en el cual los hombre se conducen libremente sin más constricciones que las derivadas de la propia naturaleza, y el Rousseau político, colectivista, que llega a negar la voluntad individual en aras a un todo social regido por la voluntad general[2].

En realidad la rousseauniana afirmación de una originaria «bondad natural» se puede interpretar en dos sentidos. Como una capacidad humana que se expresa sin más en los —digamos que hipotéticos— estadios pre-sociales de la especie y que, posteriormente, con el desarrollo de la socialización y de las habilidades cognitivas puede trocarse en vicio: desigualdad, envidia, egoísmo competitivo (*amour propre*). O también como una afirmación antropológica que posibilita a Rousseau fundamentar la crítica a una determinada deriva social, la que con sus propios ojos contempla en la Europa del siglo XVII, basada en la autoridad despótica, en la sumisión, en altas cotas de desigualdad y en el desarraigo: «la especie humana dividida en rebaños de ganado, cada uno de los cuales tiene su mayoral que lo guarda para devorarlo» (*CS*, 1, 2, 5).

Con la idea de la «bondad natural», finalmente, Rousseau se desmarca a la vez de los presupuestos hobbesianos y del pesimismo antropológico cristiano de raíz paulina. Si el hombre no está irremisiblemente condenado cabe plantarse una existencia en la que los mortales puedan ser dueños de su propio destino. Para ello habría que pensar en un diseño político capaz de aunar la máxima libertad con la vida en sociedad.

Rousseau creía que los seres humanos no siempre han vivido en sociedad. Tal y como muestra en sus célebres discursos, en las primeras fases de la hominización los humanos llevaban una existencia independiente los unos de los otros, salvo puntuales encuentros sexuales. El salvaje, del que todavía en el siglo

---

[2] Para algunos ahí estaría el padre de las concepciones políticas «totalitarias». Véase J. L. TALMON, *Les origines de la démocratie totalitaire*, Calman-Lévy, París, 1968.

XVIII llegaban a Europa noticias extravagantes, era la otra referencia de una genuina naturaleza humana incorrupta por la socialización.

¿Cómo fue pues que los humanos abandonaron tal estadio de felicidad? Tanto en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*[3] (1765, publicado en 1781) como en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Rousseau sugiere que las primeras agrupaciones humanas surgieron, por una parte, de la presión de las circunstancias externas y de una peculiar relación entre el crecimiento demográfico y la evolución —con catástrofes incluidas— del medio ecológico y, por otra, de las ineficiencias productivas resultantes de formas de interacción donde cada cual decide en función de su propio interés[4].

Sin embargo, descartada la vuelta atrás a unos orígenes inciertos, Rousseau se plantea fundamentar un orden civil en el que sea posible preservar la libertad propia del hombre en estado de naturaleza en una asociación política. En sus propias palabras:

> Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y en virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca empero más que a sí mismo y quede tan libre como antes (*CS*, 1, 6, 4).

Tal es para Rousseau «el problema fundamental» al que da solución el acto de asociación propuesto en *El contrato social.*

Las instituciones propias de una sociedad bien ordenada, de una sociedad de libres e iguales, se ocuparían de recuperar las «buenas» motivaciones humanas, el *amour de soi*, algo así como el instinto de autoprotección, y la *pitié*, la aversión al sufrimiento ajeno, distorsionadas y pervertidas por las «males» instituciones de una sociedad corrupta (y desigual). En función de las circunstancias concretas en que se desarrolla la naturaleza humana puede adquirir distintas formas: la «natural» o la «corrupta».

II. EL CONTRATO SOCIAL

Es a partir de ahí que Rousseau emprende, especialmente en el *Contrato Social*, el diseño de una posible asociación basada en lo mejor de la naturaleza humana. El objetivo de sus páginas es precisamente la búsqueda de un modelo de buena sociedad, de una sociedad justa, aquella que puede ser acordada por individuos libres e independientes. Ahora bien, este propósito no le conduce a la fabulación social al modo utópico. Su reflexión se sitúa siempre dentro de

---

[3] J.-J. ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, vol. V, Gallimard, París, 1995.

[4] En el *Contrato Social*, Rousseau considera que en la evolución seguida desde el estado de naturaleza llega un punto en el cual las resistencias que hay que vencer para sobrevivir superan de largo la fuerza de la que los hombres disponen individualmente. «Ahora bien, como los hombre no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino allegar y dirigir las que ya existen, no tiene otro medio para conservarse que formar por agregación una suma de fuerzas capaz de sobrepujar la resistencia, ponerlas en juego mediante un móvil único y hacerlas obrar concertadamente» (*CS*, 1, 6, 2).

unos límites posibilistas, tal y como expresa con toda claridad en las primeras líneas del *Contrato*:

> Quiero ver si en el orden civil puede existir alguna regla de administración legítima y segura tomando a los hombres tal como son y las leyes tal como pueden ser. Procuraré siempre unir en esta indagación lo que el derecho permite con lo que prescribe el interés, a fin de que la justicia y la utilidad no se hallen en conflicto (*CS*, 1, 1, 1).

Partiendo pues de que la sociabilidad no es natural en los humanos, sino una posibilidad inserta en su «perfectibilidad», una sociedad sólo se puede establecer o por la fuerza o por acuerdo. Aun así, sólo cuando esta es respetuosa con la libertad y la capacidad moral de los individuos y aparece justificada a sus propios ojos se puede hablar propiamente de vínculo social. Lo demás, las agrupaciones humanas basadas en la fuerza o en acuerdos que niegan la libertad de una de las partes, como el «contrato de esclavitud», son para Rousseau simples agregaciones «no legítimas», *attroupements forcés que rien n'autorise*[5].

En continuidad con lo expuesto en el *Manuscrito de Ginebra*, en el *Contrato* Rousseau se plantea como articular una sociedad preservando el máximo de libertad de cada individuo. Si tal organización negara la libertad individual se perdería, a su parecer, aquello que constituye a los seres humanos como tales. En su caso, no se trata de alienar algo de su libertad —o toda— y de su fuerza en un ente superior que les permita la supervivencia, al modo *hobbesiano*. El contrato rousseauniano no es entre el pueblo y sus gobernantes, es, en primer lugar, un contrato de asociación en el que hay que valorar hasta qué punto el vivir juntos, en un cuerpo político resulta beneficioso para los propios asociados. Tal y como se planteaba en su definición de «el problema principal» esta asociación no sólo es un acto libre —el más libre de todos— sino que de él resulta la preservación y ampliación de las libertades existentes en el estado de naturaleza.

¿Cómo es esto posible? Tal interrogante sólo se puede responder abordando uno de los conceptos más singulares y discutidos del autor: el de voluntad general.

III. LA VOLUNTAD GENERAL

El concepto de voluntad general es fundamental en el desarrollo del *Contrato Social* y en el conjunto del pensamiento político de Rousseau. Tal y como ha mostrado Patrick Riley[6], el ginebrino recoge este concepto de una larga tradición teológica que arrancaría en Pablo el evangelista y Agustín de Hipona. Pascal, Malebranche, Bayle y Montesquieu serían las últimas influencias sobre el autor. Sin embargo, más allá de sus usos teológicos o filosóficos, lo cierto es que en

[5] En la primera versión del *Contrato Social*, conocida como *Manuscrito de Ginebra* (*O.C.*, vol. III, p. 304).

[6] Patrick RILEY, *The General Will before Rousseau*, Princeton University Press, Princeton, 1988.

Rousseau «voluntad general» tiene una significación política y, al contrario del heredado de la tradición, su significado no resulta de una simple contraposición con la voluntad particular. Para Rousseau «general» es una categoría intermedia entre el «particularismo» y el «universalismo», un *ethos* que se sitúa por encima de los individuos, elevándolos hacia lo universal pero sin alcanzar la órbita del universalismo racionalista kantiano.

En distintos puntos de su obra, Rousseau manifiesta una clara preferencia por los pequeños estados-nación, en los cuales el «amor a la patria» y el interés común se centran en un grupo humano específico en el cual el sentimiento de humanidad es vigente. Con el concepto «voluntad general» se refiere pues a la voluntad de un colectivo humano determinado. Concretamente, a la expresada por un cuerpo político soberano, esto es, por los miembros de un estado político soberano.

Parte Rousseau del principio de que todo ciudadano, además de su interés privado, posee un interés que le vincula al bienestar de la comunidad. Los fundamentos del derecho y de la política deben descansar sobre el conjunto de los ciudadanos. Éstos, como un todo, escogen y adoptan los principios y las leyes que luego van a aplicar a cada individuo. De este modo resueltamente «democrático» rechaza los principios del Antiguo Régimen: los ciudadanos en asamblea son el único soberano legítimo de la comunidad política.

En una época en que el término «soberano» era reservado al Rey de Francia y a otras dinastías hereditarias, él distingue entre el pueblo soberano y el gobierno, subordinado a la voluntad general y que puede adquirir formas diversas[7]. En este sentido conviene remarcar que el concepto de voluntad general se refiere fundamentalmente a cómo la autoridad y el poder político pueden ser legitimados. Las leyes fundamentales (constituyentes diríamos hoy en día) deben responder a la voluntad general: su aplicación, así como la elaboración de otras más específicas, corresponden al gobierno[8].

Pero la formación de la voluntad general es compleja. Para empezar, la voluntad general no siempre coincide con la voluntad de todos.

> Suele haber harta diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general, ésta no tiene en cuenta más que el interés común, la otra contempla el interés privado, y no es más que la suma de voluntades particulares (*CS*, 2, 3, 2).

---

[7] Ya en su *Discurso sobre la Economía política*, también conocido como el tercer discurso, texto que preparó para publicar en el tomo V de *L'Éncyclopédie*, establece la distinción entre soberanía y gobierno. «Ruego a mis lectores que distingan bien asimismo entre la economía pública, de la cual me he de ocupar y que llamo gobierno, y la autoridad suprema, que llamo soberanía; distinción que consiste en que mientras la una posee el derecho legislativo y obliga en ciertos casos al cuerpo mismo de la nación, la otra sólo posee el valor de ejecutor y puede obligar tan sólo a los particulares» (J.-J. ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, vol. III, Gallimard, París, 1964, p. 244; hay traducción castellana de José E. Candela: Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discurso sobre la Economía política*, Tecnos, Madrid, 1985).

[8] Rousseau siempre distinguió entre el cuerpo soberano, formado por la totalidad de los miembros de un estado y el gobierno El cuerpo soberano debe comportarse de modo radicalmente democrático, expresando su voluntad orientada al interés general. El gobierno, sin embargo, no se ejerce según la voluntad general, aunque debe responder ante ella.

Pero dicha voluntad tampoco es ajena a los individuos concretos que forman la comunidad política. Para Rousseau la voluntad general reposa en los intereses de los individuos, pero en unos intereses no siempre reconocidos. En los hombres comunes a menudo se da un disociación entre aquello que realmente les interesa y aquello que de una manera inmediata persiguen —«una multitud ciega, que a menudo no sabe lo que quiere» (*CS*, 2, 6, 11) —. Sea por una falta de claridad respecto de sus propósitos, por una confusión respecto de los medios adecuados para conseguirlos o por una mala estimación de los costes futuros de las ventajas presentes. Tal disociación afecta a los intereses «particulares» de los individuos, pero mucho más a aquella parte de sus intereses que coincide con los de los demás, al «interés público» porque en contra de él actúa lo que él llama «la seducción de la voluntad particular». De forma que a la posible confusión en torno a los propios intereses hay que añadir la confusión entre estos y los de todos.

Es así como Rousseau puede argumentar, en un célebre paso que ha dado lugar a lecturas muy dispares, la necesaria clarificación de las voluntades individuales para que la voluntad general que su suma expresa sea «recta»:

> La voluntad general es siempre recta, pero el juicio que la guía no siempre es lúcido. Es preciso hacerle ver los objetos tal como son , y algunas veces tal como deben parecerle; mostrarle el buen camino que busca; librarle de la seducción de las voluntades particulares; acercar a sus ojos tiempos y lugares; contrarrestar el incentivo de las ventajas presentes y sensibles con el peligro de los males lejanos y ocultos (*CS*, 2,6,10).

No hay en Rousseau desvaluación alguna de la voluntad de los individuos en nombre de una indeterminada voluntad general. La voluntad individual es importante porque sin ella no hay autodeterminación, causalidad, deber, ideas centrales desde su punto de vista moral. A ello hay que añadir que en su visión «contractualista» entiende la política como el resultado de una convención a la cual los individuos deben adherirse voluntariamente.

Lo que ocurre es que la voluntad de los individuos es dual. Puede regirse por un sano egoísmo protector de sí mismo, el *amour de soi* o bien por el egoísmo perverso —el *amour propre*— que le lleva a sentirse superior a los demás, a sacar ventaja, a adquirir prestigio, etc. Solamente a partir de la confrontación de estas dos pulsiones, con el predominio de la primera, del esclarecimiento entre deseos contradictorios, puede surgir una voluntad individual acorde con la voluntad general. Ello requiere instituciones que promuevan la formación, el conocimiento de sí y de los demás, la deliberación pública, el dominio de sí mismo, la propia autodeterminación. Algo que tiene que ver con el programa ilustrado, pero que Rousseau piensa políticamente desde la tradición republicana que presupone individuos igualmente capaces de hacerse con una noción de bien común y de orientar hacia él sus voluntades.

La voluntad de los individuos se escinde pues en dos voluntades: la meramente particular y la que tiende a la colectividad.

> En efecto, cada individuo puede tener como hombre una voluntad particular contraria o diferente a la voluntad general que tiene como ciudadano (*CS*, 1, 7, 7).

Las dos voluntades pueden coexistir en el mismo individuo, lo que desmiente las interpretaciones que presentan la política rousseauniana como un totalitarismo negador del individuo[9]. Pacíficamente si simplemente son diferentes, en conflicto si son contrarias. En el extremo se oponen como el individuo independiente (semejante al poblador del estado de naturaleza) y el ciudadano. Ciertamente, en una sociedad moderna, los individuos incorporan en sí mismo estas dos almas. Una que les llevaría a un individualismo (no necesariamente «posesivo») y otra que les vincularía (mediante instituciones adecuadas) al bien común.

Los peligros de tal estado de cosas vendrían dados por la corrupción de la justa ansia de cuidarse de sí —«natural» y casi instintiva— que en la vida social puede degenerar en individualismo asocial, encapsulador, en la tendencia a aprovecharse gratuitamente de los demás, esto es a explotarlos. Éste vendría a ser el drama de la civilización: pretender una vida social a partir de una base socializadora débil. Ciertamente, de la naturaleza nos viene también el sentido de la *pitié*. Un sentimiento inicialmente débil, pero que incluso en el estado de naturaleza el mismo Rousseau presenta como compensador del dominante *amour de soi*. Por eso es más fácil que éste degenere, por vía del exceso, en *amour propre*, que no en el sentimiento de piedad —o solidaridad— constitutivo de la consciencia ciudadana. Así las cosas, los individuos conducidos exclusivamente por su voluntad particular tienden a «gozar de los derechos del ciudadano sin prestarse a cumplir los deberes de súbdito» (*CS*, 1, 7, 7). Sin embargo, Rousseau confía en que las instituciones sociales adecuadas pueden frenar esta tendencia reafirmando el componente cívico del individuo —«desnaturalizando» según sus palabras— (*O.C.*, vol. III, p. 601).

«Las buenas instituciones sociales son aquellas que mejor saben desnaturalizar al hombre, hurtarle su existencia absoluta para darle una de relativa y transportar su yo hacia la unidad común», según se expresa en las páginas de el *Emilio* (1762)[10].

En la medida, pues, en que las «instituciones» sociales y políticas puedan activar el componente colectivista de la voluntad, esto es, llevarla a actuar según los principios del interés público y a hacerlo voluntariamente, en esta medida el orden social, la autonomía y la libertad personal serán compatibles. En esta medida también el hombre civil habrá mejorado su condición respecto de su estado natural, o de un estado social desordenado, extremadamente individualizado. En cualquier caso la posible superioridad del estado civil ha de venir dada, entre otras cosas, por el hecho que en él los individuos no han de responder a ninguna voluntad particular ajena a la suya propia.

IV. LA EDUCACIÓN DEL CIUDADANO

Pero las instituciones, entendidas como meras estructuras y mecanismos de orden social, no son suficientes para aunar libertad individual y bien común. En

[9] J. L. TALMON, *op. cit.*

[10] J.- J. ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, vol. III, Gallimard, París, 1964, p. 249.

el contrato social se establecen las bases de una sociedad legítima y legitimada, atendiendo más a las relaciones políticas que a las económicas. Sin embargo, si bien estas relaciones son una condición necesaria para un vida social justa, no son del todo suficientes. El funcionamiento y mantenimiento de la polis presupone la existencia del ciudadano. En distintos puntos de su obra Rousseau muestra cómo la comunidad política no es algo «natural» que se desprenda automáticamente de la naturaleza humana. Por el contrario, supone una cierta «desnaturalización», la creación de un artificio, un dejar atrás la vida «natural» y espontánea de las comunidades primitivas. Tampoco el ciudadano surge del simple desarrollo de la naturaleza individual. Es por ello por lo que en distintos apartados de su obra Rousseau se esfuerza por exponer las necesarias mediaciones que permiten formar un ciudadano a partir del *hombre tal como es*, no en un sentido esencial, sino en un momento y un contexto dados.

De acuerdo con la antropología rousseauniana no existe una esencia humana permanente, sino que los seres humanos se caracterizan por su perfectibilidad. La formación del ciudadano se basa en esta presunta plasticidad antropológica y, coincidiendo con el programa educativo ilustrado, en la confianza en el mejoramiento de la especie gracias no solamente a la simple instrucción sino a la formación del carácter, al desarrollo de la virtud.

Sin embargo, las propuestas educativas de Rousseau no se orientan solamente a la formación del ciudadano, en el sentido de inculcar consciencia patriótica y disciplina, de capacitar a los individuos para dilucidar la «voluntad general» y ser capaces de seguirla. Gran parte de la obra pedagógica rousseauniana se orienta aparentemente en sentido contrario, hacia la formación del individuo autónomo, independiente y, en cierto modo, autosuficiente. Ya en las primeras páginas del *Emilio o la educación* (1762) se señala esta disyuntiva: educar al hombre para sí propio o educarle para los demás[11]. Podríamos decir que en su obra más «pedagógica», el *Emilio*, Rousseau se inclina por la educación del hombre para sí mismo, en el *amour de soi*, lo que define como «educación doméstica» y que en sus obras más políticas enfatiza la necesidad de la educación en el amor a los demás, a la colectividad, a la patria, lo que él llama «educación pública».

La concepción rousseauniana de la educación pública, inspirada en la *República* de Platón y en la Esparta de Licurgo, expuesta en su *Discurso sobre la Economía Política* (1755), no era desde luego la vigente en las sociedades europeas del siglo XVIII. El propio Rousseau, en arrebato realista, considera en las páginas del *Emilio* que «la institución pública (en el sentido clásico griego) no existe y no puede existir, pues donde no hay patria, tampoco puede haber ciudadanos. Los dos vocablos patria y ciudadano deben borrarse de las lenguas modernas»[12]. Tal vez por ello sólo mantendrá este modelo de educación pública para aquellas sociedades que él considera que pueden escapar a la corrupción social característica de la época, tales como Polonia y Córcega.

---

[11] *Émile*, p. 248.
[12] *Émile*, p. 250.

V. EL MAL SOCIAL

Efectivamente, en la naciente sociedad burguesa que vivió Jean-Jacques Rousseau la educación pública, según el modelo republicano clásico, era prácticamente inexistente, entre otras cosas porque no existía una concepción del bien público, o cuando la había se esperaba que éste surgiera como un subproducto de las acciones privadas. Por otro lado, la educación doméstica estamental tradicional resultaba disfuncional para los nuevos tiempos, particularmente para los miembros de las nuevas clases ascendientes. La reflexión pedagógica —y política— rousseauniana surge precisamente en este contexto. El viejo orden social se precipita en la crisis y la nueva dinámica social, el *tourbillon social*[13], que dirá Rousseau, no asegura ni la estabilidad y el bienestar colectivos, ni la tranquilidad y el equilibrio de los individuos.

La doctrina política rousseauniana, y su concepto de voluntad general, puede entenderse como una respuesta al problema del desorden social[14]. Un desorden que para Rousseau tiene dos dimensiones: una social y una subjetiva. La primera tiene que ver con las instituciones propias de la sociedad civil, pervertidoras, por así decir, de la genuina «bondad original». La segunda relacionada con las pasiones *perversas* que surgen de la vida social.

En el más o menos hipotético estado de naturaleza los seres humanos vivían libres, independientes los unos de los otros y, a pesar de las diferencias naturales que podían existir entre ellos, vivían en la igualdad derivada de pertenecer a una misma especie. En este estadio se conducían por dos impulsos básicos, el *amour de soi*, un sentimiento de autoprotección y la *pitie*, esto es, la repugnancia natural a ver sufrir o perecer a otro ser. Sin embargo, tal y como el mismo expone en su *Discours sur l'origine de l'inégalité*, en un momento dado del desarrollo de la humanidad surgió la propiedad privada y con ella la desigualdad. En sus célebres palabras: «El primero a quien, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir: "Esto es mío", y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil» (*D*, 164). De ahí surgen los crímenes, las guerras, los asesinatos y cuantos horrores asolan al género humano.

El establecimiento de la sociedad civil implica que pequeñas diferencias prácticamente irrelevantes en el estado de naturaleza comporten ahora nefastas consecuencias: dependencia de unos individuos respecto de otros y lazos de servidumbre. Pero también supone una enorme mutación en las motivaciones. El sentimiento de superioridad y orgullo entre los que poseen ciertos méritos y cualidades, y la simulación y la hipocresía entre quienes no. «Este deseo universal de reputación, de honores y privilegios [...] nos devora a todos» (*D*, 192).

Por otro lado, una vez disuelta la autarquía primitiva, la satisfacción de las necesidades humanas depende cada vez más de lo que hacen los demás. Una lógica que lleva a que todos los individuos estén interesados en hacer que los

---

[13] *Émile*, p. 551.

[14] Maurizio VIROLI, *Jean-Jacques Rousseau and the «Well-ordered society»*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

demás trabajen para ellos haciéndoles creer que lo hacen por propio interés. Y, así, de la inicial «dependencia de las cosas» se pasa a la «dependencia de los hombres». Ahora los hombres viven plenamente fuera de sí, identifican sus intereses con los objetos y su vida está pendiente de otras subjetividades. Desde los más ricos a los más miserables participan de una guerra de todos contra todos, sin más ley que la del más fuerte[15].

Así, para Rousseau, la sociedad civil emergente mantiene una cierta semejanza con el estado de naturaleza hobbesiano. Pero el esquema de Hobbes: estado de guerra – pacto social – orden social, que se correspondía con la sucesión: estado de naturaleza – contrato – sociedad civil, sufre en Rousseau una traslación hacia adelante, de tal manera que a la sociedad civil le corresponde el estado de guerra. Ahora bien, a diferencia del estado de naturaleza hobbesiano, la sociedad civil rousseauniana suma a la guerra de todos contra todos la existencia de unas determinadas relaciones jurídicas —el derecho de propiedad—. Y a diferencia también de la anarquía que según Hobbes caracterizaba la situación previa al establecimiento del contrato, la sociedad civil de Rousseau, basada en la fuerza y el conflicto social, no está reñida con el establecimiento de un estado político, el cual lejos de significar cohesión y pacificación social, no hace más que expresar las relaciones de fuerza y dominación que gobiernan el vínculo entre los individuos.

Así las cosas, Rousseau, a diferencia de Hobbes, no identifica sociedad civil con sociedad política, sino que hace aparecer la segunda a partir de la primera. De acuerdo con ello, la concepción rousseauniana de sociedad civil se aproximaría más a la posteriormente desarrollada por Adam Smith, Kant, Hegel y Marx. Para todos ellos lo que definiría a la sociedad civil sería una determinada formación económica, de la cual el estado sería un epifenómeno. Igualmente, en las páginas del *Discours sur l'inégalité*, Rousseau caracteriza a la sociedad civil como un tejido de relaciones sociales en el cual cada individuo deviene para los otros un medio para satisfacer sus necesidades.

En el *Discours* la sociedad civil surge a partir de tres presupuestos. Uno tecnológico: cierto desarrollo de la agricultura y la artesanía; otro demográfico: cierta densidad y extensión de la población, y, finalmente, otro jurídico: la emergencia, primero del sentimiento, e inmediatamente del derecho, a la propiedad privada. La interacción entre estos tres factores conlleva, por un lado, una relativa liberación respecto de las constricciones naturales y, por otro, una creciente interdependencia de los seres humanos. En este contexto los individuos entran en competencia creciente para asegurarse mejores oportunidades presentes y futuras.

Precisamente para escapar a esta situación de creciente inseguridad, un estado de guerra que llevó a la humanidad «al umbral de su propia ruina» (*D*, 176), aparecen las primeras formaciones políticas. Y ahí, *grosso modo*, surgen dos opciones: que los pueblos se pongan bajo la férula de un amo absoluto o que inauguren la vía de la democracia y la soberanía popular.

---

[15] «Que l'État de guerre nait de l'État social», en J.-J. ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, vol. III, Gallimard, París, 1964, p. 601.

VI. CÓRCEGA Y LAS CONDICIONES DE UN BUEN GOBIERNO

De acuerdo con uno de sus más importantes estudiosos, Robert Derathé[16], Rousseau, a diferencia de Montesquieu, no fue ni un historiador, ni un jurista versado en el estudio de las instituciones propias de cada pueblo. Es más, aparte de sus frecuentes alusiones a la antigüedad clásica, Grecia y Roma básicamente, sus referencias a las realidades políticas coetáneas vienen teñidas bien por su fuerte sentimiento democrático o por una idealización de las peculiares condiciones del contexto de referencia. Así ocurre con sus elogios democráticos a la República de Ginebra, presentes en el *Contrato Social* y en otros escritos. En realidad, en la época de Rousseau, Ginebra era una aristocracia. Algo parecido ocurre, como veremos, en sus referencias a Córcega y Polonia.

Como hemos dicho, el gobierno, las leyes, la política en general son para Rousseau artificio, producto de la acción humana. Y, como tal, causa de degeneración y a la vez, si la sabiduría media, de regeneración. El buen gobierno, pues, tiene que ver con el diseño de las instituciones, la calidad de las leyes y la disposición cívica de la ciudadanía, a su vez producto de las instituciones educativas. Pero no cree que exista una determinada forma de gobierna «buena» para todos, en cualquier circunstancia. Existen, según él, en primer lugar, unos «condicionantes naturales» en función de los cuales se puede optar por la forma más adecuada. De ahí su atención a las circunstancias concretas que faciliten el desarrollo de un buen gobierno. En la búsqueda de un pueblo que mantuviera buenas condiciones para establecer un «buen gobierno» basado en sus principios políticos, Rousseau fijó su atención en el rebelde pueblo corso que durante años mantuvo un enfrentamiento frente a la dominación genovesa. Así, el *Proyecto de Constitución para Córcega* (1764-1765, publicado en 1861) y, como veremos, las *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su proyecto de reforma* (1770, publicado en 1782) pueden ser entendidos como aplicaciones o, mejor, adaptaciones, de los principios del *Contrato* a casos políticos concretos[17].

Ya en las páginas del *Contrato* había dejado escrita su impresión sobre las buenas condiciones de Córcega para emprender una legislación acorde con los principios que él defendía: «Todavía existe en Europa un país capaz de legislación: es la Isla de Córcega» (*CS*, 2, 10, 6). Le interesaban el valor y la constancia con que este pueblo había luchado por la libertad. En 1775 Pasquale Paoli, formado en los ambientes ilustrados de Nápoles, dio un giro decisivo a la revuelta corsa: la convirtió en la primera auténtica revolución burguesa de Europa, y estableció la primera Constitución democrática y moderna, que reguló la vida de la Córcega independiente entre 1775 y 1769, cuando la isla cayó bajo dominio

[16] Robert DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, París, 1992, p. 22.

[17] Hay otros textos en los que Rousseau opina sobre realidades políticas concretas, aunque no tienen ni la extensión ni la voluntad de intervención de sus escritos sobre Córcega y Polonia. Entre ellos podemos destacar los siguientes: *Écrits sur l'Abbé de saint-Pierre*, *Lettres écrites de la montagne* y *Dépêches de Venise*. Todas ellos, junto con otros fragmentos políticos, están recogidos en: J.-J. ROUSSEAU, *Oeuvres complètes*, vol. III, Gallimard, París, 1964.

francés. En 1764 Rousseau fue contactado por un representante de Paoli, Matteo Buttafoco, para que preparara un nuevo sistema legislativo y gubernamental para la isla.

Tan pronto como recibió el encargo, Rousseau se apresuró a solicitar de su corresponsal la siguiente información:

> [...] una exacta descripción de la Isla, su historia natural, su producción, su cultura, sus divisiones, sus distritos, el censo de sus habitantes lo más detallado que se pueda [...] en general, todo lo que permita conocer lo mejor posible a su genio natural (*CC*, 901).

A la hora analizar el tipo de gobierno más conveniente, Rousseau considera determinante la información sobre las peculiaridades de cada pueblo, especialmente de sus características «ecológico-ambientales» y demográficas. En este sentido, Córcega le parece un pueblo «felizmente dispuesto por la naturaleza para recibir una buena administración» (*CC*, 901). También señala, en las primeras páginas del Proyecto, las cualidades morales de sus habitantes: la prudencia, el coraje, su sentido de la libertad y la independencia, etc. Pero, sobre todo, el vínculo creado por sus habitantes en su lucha por la independencia: su profunda unidad, la confianza mostrada en sus propias fuerzas, la inexistencia de fracciones, así como las virtudes y las costumbres adquiridas. Es importante señalar cómo Rousseau considera en este punto que la práctica ausencia de leyes dibuja un pueblo capaz de vivir sin prácticamente instituciones y leyes. Las buenas costumbres y el peculiar carácter de las gentes parecen ser casi suficientes como para que la sociedad funcione por ella misma.

> Los corsos han ganado mucho con su libertad, han unido la prudencia al coraje, han aprendido a obedecer a sus iguales, han adquirido virtudes y costumbres y prácticamente no disponían de leyes, si pueden seguir así, yo no tengo casi nada que hacer (*CC*, 903).

No es que Rousseau desistiera de «legislar» para Córcega, pueblo capaz de vivir por sus propios valores morales. Su labor la entiende más bien como un trabajo orientado a establecer pautas para preservar las condiciones sociales que ya poseen. Si la formación del carácter de los corsos fue el resultado de dos circunstancias —la de la resistencia al dominio y a la tiranía, que los unificó; y la del propio dominio que los dividió, los enfrentó entre sí y los tornó individualistas y adversos a cualquier tipo de gobierno—, en un pueblo como éste la legislación y la labor de gobierno han de tener básicamente un carácter preventivo, y particularmente de prevención frente a la dominación extranjera. Así pues, sin ser un pueblo especialmente corrupto —más bien al contrario: un pueblo «naturalmente virtuoso»—, Córcega también ha de dotarse de una legislación y un gobierno que sepa mantener sus «buenas» predisposiciones colectivas y evitar las tendencias a la disgregación y la anarquía.

Siguiendo las disquisiciones del *Contrato*, según las cuales no toda forma de gobierno es apta para cualquier país, parecería que a una nación pobre y agraria le correspondería un sistema democrático: «El sistema rústico, tiende, como he dicho, al estado democrático» (*CC*, 907). Sin embargo, la democracia, en su

sentido directo y asambleario, tal y como la entiende Rousseau, sólo es aplicable a una pequeña ciudad. Por ello Rousseau considera que el principio democrático debe adaptarse y modificarse en función de las dimensiones de cada país. Así, contextualizado el principio democrático se concreta en el caso de Córcega en un gobierno mixto: el pueblo se reúne por partes y elige a sus diputados, inspirándose en los cantones democráticos suizos. Concretamente, preconiza la división de la isla en doce pequeños estados confederados, teniendo cada uno su asamblea soberana. «Los cantones [...] son el único medio posible de establecer la democracia en un pueblo que no puede reunirse simultáneamente en asamblea en el mismo lugar» (*CC*, 908). El gobierno federal tendría reducidas sus funciones a un mínimo de intervenciones administrativas y no se establecería en una única capital, lo que para Rousseau sería «causa de corrupción».

Sin embargo, condición para establecer este gobierno mixto es acabar con los privilegios de la antigua nobleza feudal que tenía su origen «bien a los conquistadores, moros o franceses, bien a los príncipes que los papas habían investido a la isla de Córcega» (*CC*, 909).

Con todo, *El Proyecto de Constitución para Córcega* no profundiza en las cuestiones propiamente políticas sino que más bien se centra en las cuestiones de orden económico que deben, a juicio de Rousseau, asegurar la libertad y la independencia de la República. Y también en este punto se centra en la especificidad corsa:

> El mejor sistema económico para Córcega y para una República no es seguramente el mejor para una monarquía o un gran estado. Lo que yo propongo no podría funcionar ni se establece ni en Francia ni en Inglaterra, sin embargo tiene buen resultado en Suiza donde está establecido desde hace dos siglos, siendo el único que ha podido sostener (*CC*, 933).

Partiendo de una Córcega económicamente atrasada y socialmente desestructurada a causa de la guerra, Rousseau considera que los corsos pueden sacar ventaja de esta situación. Si la lucha contra los genoveses había forjado un carácter aguerrido y solidario entre sus gentes, su experiencia de las estrecheces les permitiría encarar un honesto desarrollo agrícola, austero pero basado en el bien común. La relevancia del dinero se reduciría al mínimo, se valoraría el trabajo voluntario orientado al bien común y la propiedad se reduciría prácticamente al ámbito doméstico.

La isla, sostiene Rousseau, no será más rica porque tenga más dinero. El dinero, la cantidad de dinero circulante, puede significar más riqueza frente a otras naciones, pero no dice nada considerada la nación en sí misma. Internamente, el dinero es una señal de desigualdad: «cuanto menos circule en la isla, tanto más reinará en ella abundancia real» (*CC*, 921).

Este ideal autárquico, de una sociedad basada en la modesta producción autosuficiente, alejada de la economía monetaria y mercantil, se corresponde no solamente con los ideales políticos rousseaunianos sino también con su propio carácter. «Nuestro gran secreto para ser ricos [...] es tener poco dinero, y evitar, en la medida de lo posible, en el uso de nuestros bienes, los intercambios por medio de intermediarios entre el producto y el empleo», expresa en

forma de carta en las páginas de *La Nueva Eloísa*[18] (1761). Habría que valorar hasta qué punto los ideales y análisis políticos de Rousseau están condicionados por su peculiar personalidad[19].

VII. POLONIA Y EL AMOR A LA PATRIA

Más profundidad y amplitud tiene la otra gran incursión de Jean-Jacques Rousseau en territorio real. Se trata de sus *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia* (1782). En estas páginas, escritas por encargo del conde Michel Wielhorski, trata de distintas materias, tales como la educación, las clases sociales, los cuerpos legislativos y administrativos, el ejército. Sin embargo, al igual que en su trabajo sobre Córcega, su tarea consiste menos en «legislar» que en tomar en consideración la particularidad de la nación. En este caso la idiosincrasia de las costumbres y los gustos del pueblo polaco para proponer medidas capaces de mantenerlas y extenderlas.

Hasta 1764 Polonia había sido gobernada por un rey elegido bajo presión rusa, pero en 1768 un grupo de grandes propietarios agrícolas comienza a resistirse a la dominación y establece una confederación, la llamada Confederación de Bar, de la cual Wielhorski era comisionado. La influencia de la Confederación fue creciendo hasta que en 1769 reunió una asamblea con miembros de todas partes de Polonia, desde la que se conectó, entre otros, con Rousseau, para enmendar la constitución de forma que Polonia pudiera consolidar su independencia frente al dominio exterior. Las propuestas rousseaunianas no fueron tomadas en consideración, con lo cual poco podemos decir de su efectividad. Finalmente, en 1795, Polonia dejó de existir como nación independiente, siendo dividido su territorio entre diversos estados limítrofes.

El ánimo de Rousseau era, sin duda, fortalecer el carácter nacional de este extenso país, planteando, a su vez, serias dudas sobre su viabilidad como estado independiente. Sin embargo, el interés de sus *Consideraciones* reside, una vez más, en la confrontación de los principios teóricos del *Contrato*, con una realidad concreta.

Como ya se ha dicho, Rousseau siempre había manifestado sus preferencias por estados de una extensión pequeña o intermedia —como los cantones suizos u Holanda—, bastante grandes como para poder subsistir por sí mismos y lo suficientemente pequeños como para poder establecer un gobierno verdaderamente democrático. Polonia, por su extensión, parecía no encajar con este criterio. Sin embargo, a diferencia de la mayoría de estados europeos del siglo XVIII, la nación polaca era, para el autor del *Contrato*, digna de libertad[20]. ¿Cuáles eran, según él, las características concretas que lo hacían posible?

---

[18] *La Nouvelle Heloïse*, V parte, carta II, *O.C.*, vol. II, p. 548.

[19] Un estudio clásico sobre la relevancia del «conflicto interior» de Jean-Jacques Rousseau para la comprensión de su obra es el de Jean STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau: la transparencia y el obstáculo*, Taurus, Madrid, 1983.

[20] «Veo a todos los estados europeos correr a su ruina. Monarquías, Repúblicas, todas estas naciones tan magníficamente instituidas, todos esos atractivos gobiernos tan sabiamente ponde-

Polonia era un gran estado, densamente poblado, rodeado de otros estados aún mayores, un país débil, dividido y ultrajado por el dominio de Rusia, sumido en la anarquía. Sin embargo, a ojos de Rousseau, este pueblo supo mantener sus costumbres, gustos, hábitos frente al dominio exterior. Rusia lo engulló, pero no pudo digerirlo. La capacidad de Polonia para erigirse en una nación libre, reside pues en su idiosincrasia, en su manera de ser, en su «carácter nacional», podríamos decir. Y ello es lo que Rousseau recomienda preservar y profundizar en sus orientaciones constitucionales. Se trata, más que de diseñar buenas leyes, de establecer aquellas instituciones capaces de llegar al corazón de los hombres.

Por lo demás, el autor del *Contrato* ve a Polonia como «un caso único en la historia». Le sorprende que en un gran país como éste no se haya establecido un gobierno despótico y que sus habitantes no se hayan abastardado y corrompido. El «retraso» político de Polonia ofrece, sin duda, inconvenientes de los que sus propios habitantes desean liberarse. Pero Rousseau, que nunca creyó en las bondades del progreso, les advierte que esos inconvenientes son inseparables de algunas ventajas. Es así que les recomienda pensárselo dos veces antes de modificar unas leyes que les han hecho «ser como son».

Si en el pensamiento general de Rousseau, en su normativismo republicano, se enfatiza el poder de las leyes, el establecimiento de unas leyes que respondan a la voluntad general, situadas por encima de los hombres particulares[21], ahora, en esta aplicación concreta de su ideario, su confianza se centra en la preservación institucional de un determinado carácter nacional. Si patria era un conjunto de leyes, ahora es el conjunto de hombres y mujeres que participan de un determinado carácter. La lealtad y el amor a la patria son aquí importantes por varias razones. Sin ello el país deviene vulnerable a la influencia exterior y a la invasión y las gentes se encierran en sus compromisos privados. Finalmente el amor a la patria es la condición para el disfrute y el mantenimiento de la libertad común y la ley igual para todos.

Así, si en el *Contrato* y en su primera versión, conocida como los *Manuscritos de Ginebra*, Rousseau intentaba argumentar la bondad, la justicia y la eficacia de una determinada organización política no desde unos valores genéricos situados por encima del individuo, sino desde la perspectiva de aquel individuo egoísta e independiente descrito en el segundo *Discurso*, aquí el concepto de «interés» utilizado en aquellas obras se sustituye por los de «carácter del pueblo», «sentimiento de pertenencia» «costumbres», «hábitos civiles y domésticos». «Patriotismo» y «amor a la patria» son, efectivamente, unas de las expre-

---

rados, caídos en la decrepitud, amenazan una muerte próxima; y Polonia, esta región despoblada, devastada, oprimida, abierta a sus agresores, en el máximo de sus desgracias y de su anarquía, muestra todavía el fuego de la juventud [...]. ¡ Estando encadenada discute los medios de mantenerse libre!» (*GP*, 954).

[21] «No hay libertad sin leyes, ni allí donde alguien está por encima de las leyes: incluso en el estado de naturaleza el hombre es libre gracias a la ley natural que manda a todos. Un pueblo libre obedece, pero no sirve, tiene líderes, pero no amos; obedece a las leyes, pero solamente a las leyes y es por la fuerza de las leyes que no obedece a los hombres [...]. Un pueblo es libre, cualquiera que sea su forma de gobierno, cuando en aquel que lo gobierna nunca ve al hombre, sino al órgano de la ley. En una palabra, la libertad siempre sigue la suerte de las leyes, reina o perece con ellas; nada sé de más cierto» [*Lettres écrites de la montagne* (*O.C.*, vol. III, p. 842)].

siones más repetidas en el texto sobre Polonia. De ahí que, inspirándose en mundo clásico, griego y romano, recomiende al legislador diseñar prácticas e instituciones que creen vínculos de comunidad.

> El mismo espíritu guió a todos los antiguos legisladores en sus instituciones. Todos buscaron instituciones que afeccionasen a los ciudadanos a la patria y a los unos con los otros, y los encontraron en los hábitos particulares, en las ceremonias religiosas que, por su naturaleza, eran siempre exclusivas y nacionales —véase el final del *Contrato social*[22]—, en juegos que mantenían reunidos durante largas horas a los ciudadanos, en ejercicios que aumentaban con su vigor y sus fuerzas su orgullo y autoestima, en espectáculos que, recordándoles la historia de sus ancestros —sus desgracias, sus virtudes, sus victorias—, movían sus corazones, los inflamaban, de viva emulación y generaban en ellos sólidos vínculos afectivos hacia esta patria con la que se ocupaba incesantemente (*GP*, 958).

Los juegos, los festivales, la educación nacional, las ceremonias públicas crean un pueblo unido en las costumbres y en el amor a la patria. Incluso el servicio militar parece justificarse por esta función. Desconfía Rousseau del sentido de un ejército convencional para Polonia. Es, viene a decir, enormemente costoso e inútil frente a la voracidad siempre vigilante de sus vecinos. Frente a ello opone un modelo militar basado en el servicio militar de todos los ciudadanos, según el modelo suizo y, concretamente, ginebrino. Tampoco aquí los polacos deben imitar lo que ven a su alrededor:

> Así pues, ¿por qué no establecer en Polonia una milicia igual a la existente en Suiza —donde cada habitante es soldado, pero sólo cuando hay que serlo— en lugar de tropas regulares, cien veces más onerosas que útiles a todo el pueblo sin espíritu conquistador? (*GP*, 1015).

Esta milicia vendría a ser como el trasunto de la deseable ciudadanía. El amor a la patria y a la libertad animando los corazones, trabajo sin desmayo, ningún cargo designado por razones de clase social sino por medio de la estima pública. Una ciudadanía casi transparente, en la que «todos los ciudadanos se sientan constantemente bajo los ojos del público» (*GP*, 1019).

Diríase pues que Rousseau, más que en el establecimiento de una Constitución ideal conforme a los principios de su *Contrato*, confía en que la realidad material, constituida por los polacos tal y como son, evolucionará, por medio de prudentes reformas a alcanzar algo de aquel ideal sin destruir lo positivo que ya existía en las condiciones que venían dadas. Una complicada, pero tal vez «realista» tensión entre la preservación y la transformación, entre la realidad material y el ideal normativo, entre las costumbres y las leyes[23].

---

[22] Se refiere Rousseau al capítulo VIII del cuarto libro cuarto del *Contrato*, titulado precisamente «De la religión civil». En él defiende que: «Hay, pues, una profesión de fe puramente civil, y corresponde al soberano determinar sus artículos, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel» (*CS*, 4, 8, 34).

[23] «Cuanto menos se corresponden las voluntades particulares con la voluntad general, es decir, las costumbres con las leyes, más debe aumentar la fuerza represiva» (*CS*, 3, 1, 13).

Otro punto en el que podemos observar esta tensión, y en la que tal vez Rousseau se muestra más transgresor de sus propios principios, es la cuestión territorial. Sabidas sus preferencias por los estados pequeños, afrontar las grandes dimensiones es para los polacos «la primera reforma de la que están necesitados». Y en este punto, sorprendentemente pero de acuerdo con sus ideas, recomienda «estrechar los límites territoriales» como condición para poder reformar el gobierno. Cosa que, apunta irónicamente, sus ansiosos vecinos podrían facilitar.

Conviene destacar que Rousseau, ante el hipotético recorte territorial causado por los estados vecinos, reconoce «el gran mal para las partes desmembradas» pero que esto sería un gran bien para el cuerpo de la nación. Es decir, la nación no es cuestión de territorio, sino, de nuevo, una forma de ser que debe ser preservada[24]. En el *Contrato* y en otros textos de filosofía política general, Rousseau se define como partidario de lo que nosotros podríamos llamar un «nacionalismo cívico», de una patria constituida por el conjunto de leyes aprobadas por el pueblo, expresión de la voluntad general. Aquí, sin caer en un nacionalismo étnico, sí que opta por un nacionalismo folclórico-cultural de resonancias románticas[25]. La homogeneidad cultural de la nación parece vital para su propia subsistencia y para la creación de una verdadera ciudadanía. De ahí que los límites precisos de la nación polaca sean secundarios ante la pervivencia de la nación misma.

En sus *Consideraciones*, pues, Rousseau enfatiza la homogeneidad cultural de la nación. Sin embargo, si en el *Contrato* había dejado claro que el cuerpo soberano debe ser único e indivisible —«El soberano no puede ser considerado colectivamente y en conjunto» (*CS*, 3, 1, 11) —, ahora, frente a la gran extensión territorial de Polonia, que la hace «ingobernable» según sus preferencias por los estados pequeños y la prescripción de la democracia participativa, opta por aceptar la división territorial de la nación en una perspectiva federal, en la línea en que había sido apuntada por los miembros de la Confederación de Bar. «Considero esta forma federativa, de origen quizá fortuito, como una obra maestra de la política» (*GP*, 998). Dicha Confederación abogaba por que el pueblo pudiera gozar de un fuerte sentido de vida en común en sus localidades y coordinar sus necesidades de protección a un nivel superior garantizado por la Constitución. En esta perspectiva Rousseau recomienda el aumento del número de Dietinas y de su poder sobre los Palatinados[26].

---

[24] «Comenzad por estrechar vuestros límites si queréis reformar vuestro gobierno. Es posible que vuestros vecinos rumien haceros este servicio, lo cual sería ciertamente un gran mal para las partes desmembradas, pero un gran bien para el cuerpo de la nación» (*GP*, 971).

[25] El «patriotismo rousseauniano» pretende vincular al individuo a una colectividad concreta. Rousseau siguió una evolución desde sus planteamientos cosmopolitas de tipo estoico de su segundo *Discurso* hasta este tipo de nacionalismo expresado en las *Consideraciones*. Esta evolución tiene que ver con su dilema entre la perspectiva del «hombre» y la del «ciudadano». La primera le lleva a un cosmopolitismo naturalista, la segunda se circunscribiría más bien en el ideal clásico de la ciudad-estado.

[26] Las Dietinas eran las antiguas asambleas generales de la nobleza que se reunían en las provincias de Polonia. Los Palatinados eran circunscripciones correspondientes a antiguos principados. La Dieta era la asamblea soberana constituida por los representantes de las Dietinas y los Palatinados.

> Aplicaros a extender y perfeccionar el sistema de los gobiernos federales, el único susceptible de reunir las ventajas de los grandes y de los pequeños estados (*GP*, 971).

En lo tocante al funcionamiento democrático, Rousseau es consciente, en el momento de redactar las *Consideraciones*, de que no podrá aplicar al pie de la letra los principios del *Contrato*. Sabe que en un gran estado el poder legislativo no puede establecerse más que por delegación. Así, en lugar de proponer la supresión de los representantes del pueblo, sugiere su frecuente renovación, la limitación en el número de mandatos y su obligación de atenerse a cumplir con el mandato de sus electores. «Forzar a los representantes a seguir escrupulosamente las instrucciones de sus electores y a rendirles cuentas rigurosamente de su conducta en la Dieta» (*GP*, 979).

Así, con tales medidas destinadas a combatir «el mal terrible de la corrupción» Rousseau acepta la representación acercándola a su ideal de democracia directa y participativa. De todas estas reformas, sin duda la más importante es la introducción del mandato imperativo, sobre la que se extiende en el texto:

> Las intenciones de los nuncios deben ser redactadas con suma atención, tanto sobe los artículos de que constan los órdenes del día, como sobre las demás necesidades del estado o de la provincia, y ello por medio de una comisión eventualmente presidida por el mariscal de la Dietina, pero en todo caso compuesta por los miembros elegidos por mayoría de votos; y la nobleza no debe alejarse más que después de que tales instrucciones hayan sido leídas y aprobadas en asamblea plenaria. [...] Es sobre tales instrucciones sobre lo que, a su vuelta, darán cuenta de su conducta a las Dietinas [...] y es precisamente en base a dicho informe que deben ser excluidos de cualquier nunciatura futura, o bien declarado de nuevo admisibles al haber seguido las instrucciones a satisfacción de sus electores (*GP*, 979-980).

Consciente de que la Dieta no será un órgano democrático debido a su propia composición de representantes de distintos ordenes, propone un sistema de equilibrios y controles mutuos. Acepta incluso al rey «que lo preside todo», pero se opone rotundamente a que la monarquía tenga un carácter hereditario.

Una actitud similar tiene frente a lo que él considera otra de las causas del desprecio de las leyes y la anarquía en que ha vivido Polonia. Se trata de la existencia del *liberum veto*, una regla parlamentaria que permitía a cualquier miembro de la Dieta anular cualquier propuesta aprobada por mayoría. Lo critica en su abuso y señala sus inconvenientes, pero no lo considera un derecho viciado en sí mismo.

> El *liberum veto* seria menos irracional si sólo se aplicase a los aspectos fundamentales de la Constitución[27], pero lo que resulta completamente inadmisible es que por norma se le haga valer en cualquier deliberación de la Dieta (*GP*, 995).

---

[27] Lo cual es consecuente con los principios generales de la teoría rousseauniana: las leyes fundamentales, la constitución, deben responder a la voluntad general, a la totalidad del cuerpo político.

Propone pues que la Constitución polaca distinga más entre poder legislativo y administración, entre soberanía y gobierno y poder limitar el veto a «las leyes fundamentales».

Más rotundo se muestra frente a otra de las situaciones heredadas: el derecho de particulares a organizar grupos armados. Es consciente de que este punto de su programa de reformas «encontrará dificultades», pero insiste en que, si no se llega a abolir este derecho, «el resto de las reformas será inútil». No sólo ve el peligro de las guerras intestinas entre señores. Considera también el peligro de que estas fuerzas al final sean «fuertes contra los ciudadanos y débiles frente al enemigo» y que los particulares armados adquieran poder de resistencia frente a la fuerza ejecutiva y con ello adquirir derechos.

Rousseau presta también gran atención al sistema altamente jerarquizado que rige en Polonia y que ve compuesto de la siguiente forma: «los nobles que lo son todo; los burgueses que no son nada, y los campesinos, que son menos que nada» (*GP*, 972). Pero también ahí se muestra mucho más prudente que en su ideario «igualitario» expuesto en el *Contrato*. Lamenta la restricción de la autoridad legislativa a los acuerdos entre el rey y la nobleza, que las leyes obliguen a quienes no las han votado, «esa barbarie feudal que obliga a excluir del cuerpo del estado a su parte más numerosa y en ocasiones más sana». Entiende la dificultad de llevar a cabo un programa liberador del pueblo llano debido al interés mal entendido, el amor propio y los prejuicios de los amos. Pero también teme los vicios y la cobardía de los siervos:

> La libertad es un alimento jugoso, pero de fuerte digestión: son necesarios estómagos muy sanos para soportarlo. Me hacen reír estos pueblos envilecidos que dejándose llevar por agitadores osan hablar de libertad sin siquiera tener su idea y —el corazón lleno de todos los vicios de los esclavos— se imaginan que para ser libres basta con ser rebeldes (*GP*, 974).

Así, ante la grande y bella, pero audaz y peligrosa, empresa de liberar los pueblos de Polonia, Rousseau reclama prudencia y un proceso gradual de manumisión apoyado por un intenso programa educativo, resumido en el mandato: «No liberéis sus cuerpos sin haber liberado sus espíritus». De nuevo la confianza en la educación.

VIII. CONCLUSIÓN

A modo de conclusión podríamos decir, pues, que en sus análisis políticos de Córcega y Polonia Rousseau enfatiza las condiciones concretas, de carácter prepolítico: tradiciones, cultura, carácter nacional, condiciones geopolíticas, etc. Ello no significa que todo lo que viene dado deba ser preservado. Más bien el análisis de Rousseau consiste en evaluar las condiciones existentes para salvar aquellas susceptibles de acercarse a su ideal y condenar aquellas que son abiertamente incompatibles con los principios democráticos. Así, aconseja a los corsos conservar ciertas tradiciones y a aprovecharse de sus peculiaridades rústicas,

pero también considera que deben desembarazarse de su nobleza feudal «poco conveniente a una república democrática o mixta». Le preocupa la extensión territorial de Polonia, pero sugiere extender y ampliar el tradicional sistema de las pequeñas asambleas locales, orientándolas en una perspectiva federalista, rechaza la monarquía hereditaria, pero admite al rey como jefe de estado, con poderes limitados y con una voluntad de servicio al bien público. Todo ello sin perder nunca de vista «el importante principio de no cambiar nada innecesariamente, ya sea para quitar o para añadir» (*C.P.*, 985).

¿Son estos prudentes análisis normativos contradictorios con la teoría política del *Contrato*? En el proyecto teórico de Rousseau se establece la república, la forma de estado legítima, como aquella constitución en la cual la ley emanada de la voluntad general es soberana, está por encima de los hombres particulares. Pero en las mismas páginas de las *Consideraciones* se dice lo siguiente:

> Poner la ley por encima del hombre es un problema en política al que comparo con la cuadratura del círculo en geometría. Resolved acertadamente este problema, y el gobierno fundado sobre tal solución será bueno y no abusará. Pero hasta entonces estad seguros de que serán los hombres quienes reinarán donde creéis hacer reinar las leyes (*C.P.*, 955).

Tal vez Rousseau se refiera aquí a que las leyes no pueden estar *demasiado* por encima de los hombres, que deben, de alguna manera, conectar con sus costumbres, los modos en que han sido socializados, la educación recibida o la opinión dominante. No para resignarse a ello, sino para elevar progresivamente las costumbres a lo que la razón común, la voluntad general determina como bueno. Así se comprende que los hombres no serán ciudadanos hasta que las leyes no «hayan penetrado en sus corazones», es decir, se hayan convertido en sus costumbres. De ahí la insistencia del autor del *Contrato Social* en el papel de la educación cívica, de los rituales y juegos patrióticos e incluso de esta religión civil hecha, no de dogmas, sino de «sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel» (*CS*, 4, 8, 32).

Efectivamente, algo hay de cuadratura del círculo. Los seres humanos reales del mundo real están condicionados por sus circunstancias heredadas, algunas pueden ser absolutamente corruptoras, otras pueden serlo a medianamente o incluso salvíficas, como, según el discutible parecer de Rousseau las de Córcega o Polonia. En cualquier caso, la verdadera ciudadanía, la libre comunidad de iguales, la república, es algo a construir a partir de lo que hay. Ciertamente, la teoría, la reflexión, la razón ilustrada, ilumina y orienta, para desentrañar en lo que hay la semilla de un futuro. Pero Rousseau, en los textos aquí estudiados, no se confunde. Distingue el plano ideal, sus aspiraciones, del plano real. La voluntad de mediar entre lo uno y lo otro es lo que orienta su análisis político. Cierto que esta voluntad le puede llevar a idealizar aspectos de lo existente, pero aquí, en su labor de «legislador», Rousseau no se pierde en utopías, tal y como alguno de los lectores de su obra pueden llegar a creer. Mucho más modestamente de lo que podría pensarse de su intención

emuladora de un Licurgo, un Solón o un Moisés, Rousseau en estos textos parece querer sugerir prudentes avances desde la dominación a la libertad común.

Queda pendiente el problema del «anacronismo» rousseauniano, el peso que en su teoría y en sus análisis tiene su visión del pasado clásico, sus imágenes de la Grecia clásica y la República romana, tal y como señaló Judith N. Shklar[28], y el lastre de la peculiar psicología del autor del *Contrato*, analizado por Jean Starobinski[29]. Pero nadie puede dudar que, en su momento, Jean-Jacques Rousseau fue un pensador de futuro, que marcó acontecimientos históricos de gran trascendencia para configurar la modernidad y sus ideales políticos, hoy, pese a algunos, todavía vigentes.

---

[28] Judith N. SHKLAR, *Men and Citizens: A study of Rousseau's social theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

[29] Jean STAROBINSKI, *op. cit.*

19. ADAM SMITH: ÉTICA Y POLÍTICA PARA LA CIVILIZACIÓN DE LOS MERCADOS*

DAVID CASASSAS
Universidad de Barcelona

I. UNA MIRADA CIVILIZADORA A LOS MERCADOS EN LOS ALBORES DE LA «GRAN TRANSFORMACIÓN»

A comienzos de febrero de 1764, Adam Smith emprendía un largo viaje al continente como tutor de un joven aristócrata, el Duque de Buccleugh, cuya familia le otorgaría, como compensación por los servicios prestados, una renta vitalicia que le permitiría, a su vuelta a Escocia, abandonar sus obligaciones académicas y administrativas en el Glasgow College, del que había sido reputado profesor desde 1750, y dedicarse en régimen de exclusividad a su producción intelectual. El viaje, el único que realizó fuera de las Islas Británicas, se prolongó durante más de dos años y le permitió frecuentar los ambientes intelectuales del París de Turgot y Quesnay, familiarizarse con la atmósfera republicana de la Ginebra de su admirado Rousseau y analizar la dinámica económica de la Francia meridional, de carácter todavía marcadamente feudal. Y en esa Francia de mediados del siglo XVIII, Smith pudo comparar el dinamismo comercial de ciudades como Burdeos, crecientemente abiertas al exterior por medio de unos mercados que otorgaban oportunidades reales al conjunto de la población, con las dificultades que todavía encontraban quienes pretendían abrirse caminos productivos propios en distritos rurales como la región de Toulouse, donde los vie-

* Este texto ha sido elaborado en el marco de un proyecto de investigación financiado por el European Research Council bajo el Séptimo Programa Marco de la Unión Europea (FP7/2007-2013/ERC/acuerdo n.º 249438-TRAMOD). Algunos pasajes han sido tomados de David CASASSAS, *La ciudad en llamas. La vigencia del republicanismo comercial de Adam Smith*, Montesinos, Barcelona, 2010. Fernando Aguiar sugirió y alentó la escritura de este capítulo, el cual, además, arranca de una investigación a la que realizó valiosas aportaciones. Quede constancia de mi gratitud por todo ello.

jos privilegios seguían segando las posibilidades de que se extendiera el espíritu industrioso vinculado a la manufactura y al comercio.

Pues bien, interesa aquí dejar constancia del paralelismo que Smith estableció entre dichas diferencias y las propias de la realidad escocesa, donde la situación de unos *Lowlands* en los que Glasgow sobresalía por su pujanza comercial contrastaba con la de unos *Highlands* todavía feudales y, también, con la de un Edimburgo meramente residencial. Así, el viaje al Continente, que se inició cinco años después de la aparición de la *Teoría de los sentimientos morales* y concluyó diez años antes de la publicación de la *Riqueza de las naciones*, afianzó a Adam Smith en su convicción, compartida por el grueso de la escuela histórica escocesa, la de los David Hume, Adam Ferguson y John Millar, entre otros, de que el mundo de la manufactura y del comercio podría traer de la mano la liberación de las energías creadoras de las gentes y, de ahí, la culminación del proceso de *civilización* de la vida social toda al que estaba orientada la evolución de la historia del hombre en sociedad. En efecto, todos estos autores manejaban una teoría de los estadios del desarrollo de las sociedades humanas según la cual el mundo del comercio suponía el colofón de todo un proceso de perfeccionamiento de las formas de vida que tuvo lugar a través de cuatro etapas sucesivas que, generalmente, se siguen unas a otras en este orden: caza, pastoreo, agricultura y, finalmente, comercio. En esta dirección, Smith parece observar en todas aquellas realidades sociales que se hallan permeadas por relaciones comerciales, cuando éstas se encuentran libres del peso de cualquier forma de despotismo, la culminación de una historia natural de las sociedades caracterizada por la progresiva expansión de la civilización —de la *politeness*, dirá Ferguson[1]—, definida ésta por oposición a la rudeza de la vida en las sociedades bárbaras, civilización que no es otra cosa que la disposición, por parte de los individuos, a coadyuvar en todos los esfuerzos necesarios para la articulación y reproducción de unas instituciones políticas que fomenten la causa de la libertad y que se dispongan a erradicar todas las formas de tiranía y de dominación. Lo que en definitiva está en juego en este punto, a los ojos tanto de Smith como de Ferguson, no es otra cosa que la progresiva ampliación de las libertades individuales frente al peso de los yugos, todavía vigentes, del mundo feudal y, también, frente a cualquier tipo de amenaza que pueda proceder de las formas emergentes de poder económico.

El proyecto político de Smith, pues, es el de aquellos que, en los albores de la «gran transformación» que Karl Polanyi sitúa en los orígenes del contemporáneo capitalismo industrial[2], y en abierta oposición a buena parte de las prácticas económicas y sociales que, precisamente, explican el despliegue del mismo, aspiran a fundar la libertad en el acceso a (y en el control de) las bases materiales de la existencia de los individuos. Así lo muestra la esencial preocupación, en la aproximación smithiana a las esferas de la producción y del intercambio,

---

[1] Véase Adam FERGUSON, *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Akal, Madrid, 2010 [1767].

[2] Karl POLANYI, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, Boston, 1944.

por las cuestiones de la independencia fundada en el trabajo personal y de la posibilidad del despliegue de vínculos sociales, en el seno de comunidades densas y no fracturadas, exentos de relaciones de dominación.

Y Smith consagra a dicho proyecto el conjunto de su obra. Si bien la *Teoría de los sentimientos morales* se dirige fundamentalmente a cuestiones de psicología moral y la *Riqueza de las naciones* se propone fundamentar y desarrollar el grueso de la preceptiva política y económica con la que el pensador escocés se compromete, vertebra el conjunto de la obra de Adam Smith un hilo conductor del que el autor no se separa en ningún momento y que gira alrededor de los siguientes postulados: (1) la felicidad tiene que ver con el pleno despliegue, en los escenarios adecuados y sin amputaciones o entorpecimientos, de todas las disposiciones que configuran nuestra arquitectura psíquica y moral, desde las que tienen que ver con nuestro deseo de mejorar las propias condiciones de vida hasta las de carácter altruista y cooperativo; (2) el goce de niveles relevantes de independencia socioeconómica conduce a la emergencia de vínculos sociales libres de relaciones de dominación y, por ende, favorecedores de ese proceso de despliegue de nuestra identidad personal toda, en un proceso para el cual la presencia de los demás, jueces de la excelencia de nuestra conducta, se estima imprescindible; (3) en el mundo moderno, dicha independencia material la puede gozar el productor libre que opera en el mercado, esto es, en el mundo de la manufactura y del comercio; y (4) para que así sea, es preciso que las instituciones públicas emprendan una acción política decidida orientada a deshacer cualquier tipo de vínculo de dependencia material, dimanante de la división de la sociedad en clases, que pueda anidar en el seno de la vida social.

Éste es, pues, el conjunto de preocupaciones que alimentan el grueso de la obra de Adam Smith, unas preocupaciones que se aprecian ya en unas conferencias sobre los beneficios de la libertad comercial para la causa de la civilización que dicta en Edimburgo en 1750 y 1751, como se apreciarán, más adelante, en la *Teoría de los sentimientos morales* y en las *Lecciones de jurisprudencia*, muestra, estas últimas, de la docencia impartida en el Glasgow College durante la década de 1750 y principios de la de 1760, y, más tarde todavía, en la *Riqueza de las naciones*, que verá la luz en 1776 pero que bebe de la investigación desarrollada por el pensador escocés a lo largo de más de tres décadas. De este modo, cabe hablar, no de obras distintas, sino de momentos distintos de una misma obra[3], la de Adam Smith, que, a la vez que ofrece una síntesis del análi-

---

[3] Por ello mismo, carece de sentido plantear la existencia de una supuesta discontinuidad teórica entre los postulados supuestamente *laissez-fairistas* de la *Riqueza de las naciones* y la exhortación al cultivo de lazos sociales altruistas y solidarios que permea el conjunto de la *Teoría de los sentimientos morales* —la denuncia de esta supuesta esquizofrenia teórica en la obra de Adam Smith fue, desde finales del siglo XIX, uno de los lugares comunes de la hermenéutica smithiana de cuño liberal, con August Oncken a la cabeza (August ONCKEN, «The Adam Smith Problem», en H. MIZUTA, *Adam Smith: Critical Responses*, 6 vols., Routledge, Londres, 2000)—. Primero, porque, tal como se verá en el apartado IV de este estudio, el librecambismo smithiano nada tiene de *laissez-fairista*, pues fía en unas activas instituciones políticas la labor de constituir y reproducir el espacio económico y social en el que esa libertad *en el mercado* ha de extenderse. Y segundo, porque el ejercicio de esa libertad *en el mercado* —en el mercado como en todas las otras esferas de la vida social— tiene como objetivo la práctica individual y colectiva de unas actividades productivas y distributivas que,

sis económico disponible en el momento[4], sugiere interesantes claves interpretativas para comprender y promover un programa ético y político dirigido a hacer de los mercados espacios libres de cualquier tipo de privilegio de clase y, por ello, aptos para el proyecto de civilización de la vida social toda que la Ilustración escocesa abrazó y lanzó hacia el futuro como elemento fundacional de los programas emancipatorios que la modernidad conocerá y que siguen vigentes en la actualidad.

Pero ¿de dónde arranca y cómo ha de entenderse el ideal del productor libre que Adam Smith presenta y promueve? ¿En qué sentido y bajo qué condiciones puede decirse que las actividades manufactureras y comerciales que desarrollan individuos independientes pueden favorecer la autorrealización de éstos y, a la postre, la emergencia de una verdadera «sociedad civil»? Y, finalmente, ¿qué papel corresponde a las instituciones públicas —al Estado— en un programa ético-político que pretenda fundar en la manufactura y el comercio el despliegue de una sociedad de individuos materialmente independientes? En lo que sigue se tratará de dar respuesta a estos tres interrogantes[5].

II. PARA LA CONSTITUCIÓN DE UNA COMUNIDAD DE PRODUCTORES INDEPENDIENTES

El proyecto ético-político de Adam Smith descansa en el presupuesto de que, lejos de constituir ese espacio libre de relaciones de poder que el liberalismo decimonónico pintará, un espacio en el que la igualdad ante la ley se convertirá en criterio único de la libertad[6], la vida social constituye un espacio henchido de asimetrías de poder que causan relaciones de dependencia de unos agentes con

---

precisamente, permitan y hasta promuevan el cultivo de todos los lazos sociales altruistas y solidarios que son necesarios para un despliegue armónico de nuestras identidades.

[4] Salim Rashid ha sostenido que fue la necesidad de disponer de héroes y de santos y, en particular, de (re)crear mitos fundadores de y para la ciencia económica naciente lo que explica el proceso de elevación a los altares del pensamiento económico de Adam Smith, quien, en tanto que economista, no fue más que uno de los muchos autores que, más que ofrecer desarrollos teóricos originales, proporcionaron «síntesis» del análisis económico disponible en aquel particular momento que vivieron. Véase Salim RASHID, *The Myth of Adam Smith*, Edward Elgar, Cheltenham, 1998.

[5] En lo sucesivo, designaremos la *Teoría de los sentimientos morales*, la *Riqueza de las naciones* y las *Lecciones de jurisprudencia* a través de sus respectivos acrónimos: *TSM*, *RN*, *LJ*A (para las lecciones correspondientes al curso 1762-1763) y *LJ*B (para las de 1766). Las citas que se incluyen en el presente texto han sido tomadas, con ligeras modificaciones, de la traducción de la *TSM* de Carlos Rodríguez Braun para Alianza Editorial (1997) y de la traducción de la *RN* de Gabriel Franco para Fondo de Cultura Económica (1958), que reposa en la famosa edición de Edwin Cannan, la cual, a su vez, se basa en la quinta edición inglesa, la última publicada antes de la muerte del autor. Asimismo, ofrecemos la notación contenida en la edición canónica, supervisada por D. D. Raphael y A. S. Skinner, de la obra de Adam Smith: *The Glasgow Edition of the Complete Works and Correspondence of Adam Smith*, Oxford University Press/Liberty Fund, Oxford, 1981-1987.

[6] Para un análisis de los presupuestos científicos y políticos sobre los que se cimentará el liberalismo doctrinario, que se desarrolla a partir de comienzos del siglo XIX, véanse Luis DÍEZ DEL CORRAL, *El liberalismo doctrinario*, Centro de Estudios Políticos, Madrid, 1956; y Antoni DOMÈNECH, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona, 2004.

respecto a otros. Ésta es la ontología social —la descripción de la vida social— que Adam Smith, junto con el grueso de la escuela histórica escocesa, maneja. Asimismo, Adam Smith es consciente de que tales asimetrías de poder son el resultado de un acceso disímil a (o de una carencia de) los recursos materiales necesarios para una existencia autónoma: cuando los individuos carecen de un conjunto de recursos materiales que garantice su existencia y que los dote de niveles relevantes de poder de negociación, dependen del arbitrio de instancias ajenas que, de este modo, se ven capacitadas para interferir arbitrariamente en los cursos de acción que aquéllos puedan querer emprender para poner en práctica sus planes de vida. Bajo tales circunstancias, los individuos no pueden ser considerados libres.

En última instancia, ello es así porque, tal como asume la escuela histórica escocesa —la de los Hume, Ferguson, Millar y, por supuesto, Adam Smith— y, también, la economía política clásica —la de los Ricardo, Marx y, por supuesto también, Adam Smith de nuevo—, el mundo se halla férreamente escindido en clases sociales, unas clases sociales cuyo origen histórico, perfectamente identificable, cabe situar en una desigual apropiación de los recursos productivos y de las oportunidades para la realización de los bienes en los mercados. Sin ir más lejos, el análisis que el pensador escocés hace de los procesos de fijación de los salarios muestra un mundo —en este caso, unos mercados de trabajo— pugnazmente segmentado en rangos o clases —la de los patronos y la de los trabajadores— de intereses abiertamente contrapuestos. «En disputas de esta índole —asegura Smith—, los patronos pueden resistir mucho más tiempo»: pueden vivir un año o dos sin producir, mientras que los trabajadores no podrán subsistir más que una semana, pocos resistirán un mes y apenas habrá uno que soporte un año sin empleo. En efecto, «a largo plazo, tanto el trabajador como el patrono se necesitan mutuamente; pero con distinta urgencia» (*RN* I.viii.12). El conflicto, pues, también en el mundo de la manufactura y del comercio, está servido.

Ahora bien, ¿diluye ello cualquier posibilidad de resolver dicho conflicto en clave civilizatoria, y de hacerlo *en* y *para* un mundo, el comercial y manufacturero, que parece estar ofreciendo oportunidades nuevas para pensar las relaciones sociales al margen de privilegios, esto es, en condiciones de independencia económica y social[7]? Bien mirado, la obra de Adam Smith constituye un intento de ofrecer una respuesta negativa a este interrogante o, lo que es lo mismo, una respuesta esperanzada —si bien no ingenua: enseguida lo veremos— a la pregunta acerca de la posibilidad de la articulación de un orden comercial y manufacturero exento de relaciones de dominación. En efecto, el proyecto smithiano

---

[7] Al decir de Ronald Meek, operaba en el seno de la escuela histórica escocesa —en este punto, resulta de mención obligada la figura de John Millar, discípulo de Adam Smith y precedente del proceder materialista de la moderna historia económica— cierto supuesto de abundancia —abundancia tanto de recursos como de oportunidades de realización en los mercados de los bienes y servicios producidos— que, en buena medida, explica el optimismo de figuras como Smith con respecto al orden económico y social naciente. Véase Ronald MEEK, «La aportación escocesa a la sociología marxista», en R. MEEK, *Economía e ideología y otros ensayos. Estudios sobre el desarrollo del pensamiento económico*, Ariel, Barcelona, 1972.

tiene como punto neurálgico la reivindicación de la garantía política de la emergencia y extensión de comunidades de productores libres, esto es, de productores que cuenten con el control de las bases materiales de su existencia y de su actividad. Veamos en qué sentido.

1. El ideario ético-político: productores libres...

Atraviesa el conjunto de la obra de Adam Smith la intuición, de honda raigambre republicana, de que la libertad exige la *propiedad* o, por o menos, el *control* de un conjunto de recursos materiales —productivos— que confieran al individuo niveles relevantes de independencia material y de poder de negociación a la hora de adentrarse en los procesos de interacción social con los demás. Así como en la Antigüedad o en el mundo pre-moderno —pre-fabril— dicha independencia la proporcionó fundamentalmente la propiedad agraria —aunque también la propiedad de esclavos o animales—, Adam Smith entiende que cabe situar esas condiciones materiales de la libertad en la propiedad (o el control) de instalaciones y equipos productivos y en la capacidad de incidencia en los procesos de decisión relativos a las formas que han de tomar los procesos de producción y de distribución del producto. En efecto, bien porque son propietarios, bien porque cuentan con oportunidades reales de co-determinar los procesos de organización de la producción y del intercambio, bien porque, en términos hirschmanianos[8], se hallan capacitados para *salir* de aquellas relaciones sociales que puedan resultar lesivas de su libertad y de sus posibilidades de realización personal y, a partir de ahí, abrir caminos productivos nuevos y autónomos, los productores libres que constituyen el tipo de sociedad en el que Smith concreta su proyecto normativo gozan de un estatus de *propiedad* que debe ser entendido no tanto como *dominium*, sino como *control* sobre el recurso poseído, control que confiere independencia y autonomía moral y personal.

Según Smith, el tipo de actividad manufacturera y comercial que empieza a despuntar y a consolidarse en los *Lowlands* escoceses que observa puede desencadenar un orden productivo y social que lleve de la mano o alimente una ética del trabajo en la que éste, sin ser ajeno a los estímulos de los incentivos, constituya un espacio en el que sea posible alcanzar niveles significativos de autorrealización. Ahora bien, para ello resulta imprescindible que los individuos gocen del estatus jurídico y material propio de los productores libres —pequeños artesanos, manufactureros voluntariamente asociados entre sí, agricultores dueños de sus propias herramientas de trabajo, comerciantes cuya actividad se halle libre de trabas—, los cuales pueden considerarse efectivamente a salvo de la mera posibilidad de sufrir interferencias arbitrarias por parte tanto de las autoridades públicas como de otros particulares a quienes los niveles de riqueza y de poder acumulados hayan podido habilitar para someterlos a través de relaciones de dependencia material y civil.

---

[8] Véase Albert O. Hirschman, *Salida, voz y lealtad. Respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y estados*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

De ahí que Smith propugnara la articulación de unas instituciones políticas que, por un lado, confirieran a los individuos la posibilidad de ubicarse en la esfera productiva del modo que legítimamente estimaran apropiado y, por el otro, que les garantizaran la plena posesión de los frutos de su trabajo, auténtico patrimonio de quienes viven por sus manos. Dice un Smith que se muestra partícipe del espíritu *propietarista* de la tradición republicana:

> La propiedad más sagrada e inviolable es la del propio trabajo, porque es la fuente originaria de todas las demás. El *patrimonio* del pobre se halla en la fuerza y en la habilidad de sus manos, por lo que impedirle hacer uso de esa fuerza y de esa habilidad de la manera que juzgue más conveniente, y en tanto no perjudique a otra persona, constituye una violación manifiesta de su más sagrada *propiedad*. Equivale a una usurpación manifiesta de la justa libertad del trabajador y de aquellas personas que pudieran emplearle, pues se le impide al uno trabajar en lo que considera más conveniente, y al otro darle ocupación en lo que le plazca (*RN* I.x.c.12)[9].

Ésta es la razón que lleva al pensador escocés a ensalzar la figura del artesano independiente, en la que ve la consagración de su ideario normativo. Pues, al fin y al cabo, el artesano independiente, a diferencia del trabajador asalariado, por decirlo con Marx, «no necesita el permiso de nadie para vivir»[10]:

> El «artesano» es aquel que dispone del capital necesario para comprar los materiales de su obra y mantenerse hasta terminarla. En este caso es, al mismo tiempo, patrón y operario, y disfruta del producto íntegro de su trabajo o de la totalidad del valor que dicho trabajo incorpora a los materiales a los que se aplica. Reúne, así, lo que regularmente son dos rentas distintas, pertenecientes a dos personas diferentes: los beneficios del capital y los salarios del trabajo (*RN* I.viii.9)[11].

Así pues, Adam Smith, para quien, como se ha visto, la vida social alberga todo tipo de asimetrías de poder y vínculos de dependencia que subordinan a la mayoría desposeída a aquellos que poseen y controlan los recursos naturales y los medios de producción, es consciente de la necesidad de establecer unos criterios normativos, compartidos por los miembros de la comunidad y promovidos por las instituciones políticas rectoras de la misma, que garanticen que las condiciones de los intercambios comerciales —los precios, en especial— se establezcan con arreglo al «sentido de lo apropiado» que el escocés reivindica en la *TSM*. En particular, en el ámbito de la producción y del intercambio, Adam Smith exige la ausencia de la mera posibilidad de imponer estipulaciones arbitrarias que violenten el derecho de todo individuo a gozar de «los frutos de su esfuerzo», a ser dueño de los «frutos de su propio trabajo» (*RN* IV.iii.c). Dice un Smith cons-

---

[9] La cursiva es mía.

[10] Karl MARX, «Crítica del programa de Gotha», en K. MARX y F. ENGELS, *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, 1981 [1875], pp. 9-10.

[11] Resulta altamente revelador advertir, habida cuenta de la caracterización que Smith hace del trabajador independiente, que el pensador escocés se mostrara preocupado ante la constatación de que, en los distritos manufactureros que conocía, por cada trabajador independiente hubiera veinte trabajadores dependientes (*RN* I.viii.10).

ciente de la importancia de la seguridad socioeconómica para el desarrollo de vidas humanas y de sociedades enteras florecientes:

> Aquella seguridad que las leyes británicas dieron a cada uno de sus habitantes para que pudieran gozar del fruto de su trabajo es, por sí sola, suficiente para hacer que florezca cualquier nación (*RN* IV.v.b.43).

En definitiva, las figuras del trabajador independiente, del artesano libre de arbitrariedades de origen gremial, del pequeño propietario campesino al que nadie despoja del fruto de su trabajo constituyen el auténtico ideal político-normativo que Adam Smith ensalza, sobre todo, en la *RN*. A la inversa, dicha obra constituye, en gran medida, una severa censura de cualquier tipo de relación de dependencia que pueda tener lugar en el ámbito de la producción, provenga ésta de prácticas propias del mundo feudal —los privilegios gremiales, por ejemplo— o, por el contrario, se haya originado a raíz de las nuevas formas de trabajo asalariado que el naciente mundo industrial va alumbrando.

2. ... EN COMUNIDADES SOCIALMENTE COHESIONADAS

En cualquier caso, la idea de independencia que Adam Smith promueve en ningún caso implica aislamiento o ruptura de vínculos con los demás, sino todo lo contrario. Lo que Smith censura son las formas de dependencia que, normalmente debido a mecanismos causales que tienen que ver con la compartimentación de los individuos en clases sociales y con un acceso disímil, por parte de éstos, a los recursos materiales, posibilitan que unos interfieran arbitrariamente en los cursos de acción que otros puedan emprender o querer emprender. Del mismo modo, la garantía de la independencia material que Smith presenta como el objetivo político-normativo prioritario, al otorgar niveles relevantes de poder de negociación, ha de permitir que todos los individuos logren la condición de ciudadanos plenos y, así, puedan relacionarse con los demás en un plano de igualdad. Ello ha de conllevar el ensanchamiento del abanico de posibilidades al alcance de los individuos en punto a definir su participación en las esferas productiva y distributiva. En concreto, la garantía de la independencia material puede facilitar el acceso a arreglos en los mercados de trabajo o a formas de propiedad y de gestión de las unidades productivas que permitan el desarrollo de unas actividades que supongan la consecución efectiva de aquello que los individuos realmente quieren para sus vidas. Así, este ampliado abanico de posibilidades puede incluir formas de cooperación social que, precisamente, pasen por el fortalecimiento de los lazos sociales y por un despliegue en comunidad de las capacidades individuales. Esta es la razón por la que Adam Smith sostiene que la garantía política de la independencia material debe ir de la mano de la garantía política de una comunidad socialmente no fracturada, esto es, de la garantía política de una auténtica comunidad de semejantes, de individuos civilmente iguales, en el seno de la cual éstos pueden definir, desplegar y evaluar los

planes de vida propios no sólo a través del autoconocimiento, sino también a la luz de los juicios procedentes de los demás, auténticos pares.

Según Smith, un vivir autárquico difícilmente hará posible una comprensión cabal de aquello que somos, de aquello que podemos llegar a ser, de aquello que queremos ser. El despliegue de los caracteres de los seres humanos exige tanto la autognosis como la presencia de los demás en la evaluación de la tarea de formación y desarrollo de los planes de vida propios, con lo que puede afirmarse que existe un momento en el que «espectador imparcial» —figura que el escocés asocia a la racionalidad individual— y «espectadores reales» deben encontrarse: de ahí la importancia de la idea de comunidad que Adam Smith baraja en todo momento.

Smith, pues, aboga por una idea de comunidad en la que los individuos, asistidos por su capacidad de raciocinio, observen cierta idea de bien o interés común. Así, la *lejanía* respecto a los demás puede dificultar los actos de simpatía para con la situación del otro que Smith entiende que van unidos a una personalidad colmada y a la capacidad, plenamente desarrollada, de articular planes de vida con sentido en el contexto de una vida social y comunitaria. Pero ¿a qué tipo de «lejanías» se está haciendo alusión en este punto? Late en todo momento, en la obra de Adam Smith, un aviso acerca de los perjuicios que la «lejanía» a la que abocan las diferencias económicas y sociales *no apropiadas* puede suponer para quienes padecen tales diferencias, a saber: los pobres[12], por un lado, pero, por el otro, también los ricos. En efecto, la lejanía social y económica con respecto a los demás, lejanía debida bien a un exceso de pobreza o a un exceso de riqueza —para Smith existe una idea relativa al nivel de riqueza «apropiado», a saber: aquel que cumple la función de garantizar una existencia material holgada— puede llegar a incapacitar a los individuos para este ejercicio, asimilado a copia de constancia y tesón, de enjuiciamiento de las pasiones propias y ajenas desde las «distancias virtualmente idénticas» (*TSM* III.3) a las que nos trasladamos mediante los actos de «simpatía imaginativa», lo que, en última instancia, desactiva el «juego de espejos» —el proceso de mutuo troquelamento del carácter— a través de los cuales los individuos pertenecientes a una misma comunidad se conocen, se reconocen y despliegan sus identidades.

Así, el pensador escocés, partícipe tanto de la preceptiva política como de la psicología moral republicanas, insiste en que la independencia material —la propia, pero también la de nuestros pares— constituye una condición necesaria para que se vertebren los espacios en los que cabe esperar que afloren los «actos de simpatía imaginativa» de los que nacen los juicios acerca de la conducta y carácter de los seres humanos —juicios de ida y vuelta: de ida hacia los demás, y de vuelta de los demás hacia nosotros mismos—. Afirma Smith (*TSM* III.3.40):

[12] Dice Smith: «el pobre va y viene desatendido, y cuando está en el medio de una muchedumbre se halla en la misma oscuridad que cuando se encierra en su propio cuchitril» (*TSM* I.iii.2.1). Por esta razón, «los pobres viven amargados ante la idea de su propia insignificancia» (*TSM* I.iii.2.7).

> ¿Vive usted una situación de prosperidad? [...] Frecuente a quienes son independientes de usted, que pueden apreciar el valor de su personalidad y su conducta, no el de su fortuna.

Y es que los lazos de dependencia material no constituyen una carga onerosa sólo para los dependientes; los lazos de dependencia material lastran también la posibilidad de que los hombres libres hallen en los demás a auténticos semejantes cuyos juicios puedan actuar como barómetro de su propia conducta: la sujeción a la que los dependientes se encuentran sometidos cercena sus personalidades y los incapacita para el desarrollo de relaciones sociales plenas, lo que resulta gravoso no sólo para ellos mismos, sino también para aquellos agentes —sus propios dominadores, quizás— que podían haber descubierto en ellos el «espejo» que retorna, cargadas de cruciales puntos de referencia, sus propias miradas.

En definitiva, la psicología moral smithiana —también su *política*, y en consonancia con lo que se plantea aquí— establece que a todos —a pobres, pero también a quienes gozan de una vida desahogada— interesa la articulación de una comunidad que garantice que *todos* seamos individuos libres de lazos de dependencia material. Pues sin *independencia* material no hay proceso de *individualización* posible; sin independencia material, sin la capacidad de pensar la propia existencia y de definir planes de vida propios de forma autónoma, la propia individualidad se desdibuja, tal como habían puesto de manifiesto ya la ética y la política aristotélicas veintidós siglos atrás. En cualquier caso, Smith asume que las relaciones de dependencia civil imposibilitan el desarrollo completo de las personalidades de los individuos: a unos, los incapacita para la virtud; a otros —a *todos*, bien mirado—, los condena a una soledad que, a la par que gratuita —por evitable—, conlleva fatales consecuencias de índole psíquica.

Sea como fuere, queda claro que «los iguales» que conforman la comunidad que Smith reivindica no lo son necesariamente en términos de recursos, sino que lo son en la medida en que *todos* —de ahí que se hable de «igualdad»— gocen de una libertad entendida como ausencia de dominación. Sin embargo, conviene advertir a renglón seguido que, tal como se ha afirmado anteriormente, dicha libertad como ausencia de dominación es inconcebible sin el goce, por parte de los individuos, de grados relevantes de independencia material, lo que exige, precisamente, un reparto de los recursos materiales que, aunque no conduzca a la igualdad estricta de recursos, otorgue grados relevantes de seguridad socioeconómica y, a la postre, de poder de negociación *a todos* cuantos estén llamados a convertirse en miembros de la comunidad.

En definitiva, afirma Smith que el mundo desigual y diverso al que conduce la pluralidad de intereses inherente a las comunidades humanas no puede, bajo ningún concepto, erosionar la capacidad de nadie de conquistar su propia libertad a partir del control de las bases materiales de su existencia y, a partir de ahí, concebir autónomamente las vías a través de las cuales encarar un encuentro con los demás en condiciones de ausencia de coacción y coadyuvar en la articulación y reproducción de las instituciones en las que descansa una «vida social» con visos de convertirse en verdadera «sociedad civil».

III. AUTORREALIZACIÓN Y LIBERTAD EN EL COMERCIO Y LA MANUFACTURA

Buena parte del interés que reviste la reflexión smithiana, también en nuestros días, radica en la afirmación de la posibilidad de que tales procesos civilizatorios de la vida social toda, procesos que tienen que ver con la extensión de formas de vida materialmente independientes en el seno de comunidades socialmente cohesionadas, tengan lugar en el mundo de la manufactura y del comercio. A diferencia de Aristóteles, para quien las actividades de comerciantes y manufactureros eran incompatible con la virtud y la libertad[13], Adam Smith asume, de acuerdo con los postulados de Francis Hutcheson, maestro suyo en el Glasgow College del que había sido alumno en la década de 1730, que, en primer lugar, las actividades de quienes trabajan por sus manos —artesanos, manufactureros, mercaderes y trabajadores agrícolas— pueden llegar a ser fuente de virtud y autorrealización en caso de hallarse organizadas de modo «apropiado»; y, en segundo lugar, que esta «apropiada» organización de la actividad productiva es la que emerge cuando artesanos, manufactureros, mercaderes y trabajadores agrícolas pueden ser completamente *sui iuris*, esto es, no dependientes de ningún tipo de instancia ajena.

En efecto, para los Hutcheson, Smith y, también, Montesquieu, el desarrollo de la personalidad individual de los miembros de una comunidad *puede* echar sus raíces en los entresijos de la base productiva de la sociedad en la que viven, incluidos el trabajo artesanal y el manufacturero, así como el comercio, los cuales *pueden* desarrollarse en condiciones de verdadera libertad civil, como así ocurre, por lo menos en parte, en el Edimburgo y, sobre todo, en el Glasgow de la década de 1750 cuyas transformaciones sociales y económicas Smith presencia con interés. El paso del *poder ser* al *ser* dependerá, obviamente, de la habilidad y de las posibilidades de los miembros de las sociedades humanas, en quienes recae toda responsabilidad relativa a los avatares de las mismas, a la hora de dibujar políticamente los contornos de una vida social, especialmente en lo que respecta a su ámbito productivo y distributivo, en la que *virtud* —virtud, como excelencia en la actividad productiva a través de la cual el trabajador se autodesarrolla— y *propiedad* —propiedad, como independencia material y, al cabo, civil— constituyan dos polos de atracción mutua. Así lo veremos en el último epígrafe de este texto.

Lo que interesa subrayar en este punto es el hecho de que Adam Smith ofrece una defensa del mercado como aquella institución social en la que el ideal de

[13] Véase *Pol.*, 1328b, 1337b. Resulta interesante observar con Antoni Domènech que la razón de la censura aristotélica de este tipo de actividades tiene que ver, precisamente, con el hecho de que el Estagirita las estimara incompatibles, en su mundo, con una vida llevada en condiciones de independencia material: «lo que hace viles e inaptos para la vida política libre a quienes viven por sus manos (los *autourgoi*) no es sólo que se ensucien las manos y la mente con ocupaciones que inhiben el vuelo de la reflexión y matan el gusanillo de la curiosidad, sino que ese modo de vida les hace depender de los ricos y poderosos de un modo muy parecido a cómo dependen de los amos sus esclavos» (Antoni DOMÈNECH, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona, 2004, p. 57).

una comunidad socialmente cohesionada, sin fracturas, y constituida por individuos efectivamente libres, a salvo de lazos de dependencia material, puede cristalizar en el mundo moderno. De este modo, el encuentro intersubjetivo que acontece en el mercado, un mercado que, de estar políticamente constituido de forma adecuada, *puede* ofrecer las señales necesarias para la reproducción del proceso de mutuo troquelamiento del carácter que la tradición republicana había asociado siempre a la participación en la vida pública —tales señales se encuentran, ahora, en un sistema de precios libre y justo y en unas mercancías que son vistas como reificación de la capacidad (auto)creadora de los seres humanos—; dicho encuentro intersubjetivo *en el mercado* —digo— puede hacer posible también —así lo asegura Smith— el despliegue de los «sentimientos morales», esto es, del conjunto de disposiciones que definen una psique humana colmada.

Pero ¿cuál es el salto cualitativo que ofrece la reflexión smithiana a la hora de dar cuenta del papel de la actividad comercial en un mundo que, roto ya el espinazo del orden feudal, pueda aspirar definitivamente a *civilizarse*? ¿En qué sentido puede decirse que la respuesta a dicho interrogante es, precisamente, lo que hace de Smith un miembro destacado de la tradición del «republicanismo comercial» que, en los albores de la «gran transformación», se revuelve contra las viejas —y las nuevas— formas de dominación y reclama unas libertades civiles que se estiman técnica y políticamente factibles? Sin lugar a dudas, lo que en este punto conviene someter a examen es el vínculo que opera en la obra del pensador escocés entre actividad comercial e independencia civil.

De hecho, la relevancia de la obra de Adam Smith radica en el hecho de que, en ella, y en un momento histórico en el que se empiezan a observar (algunos de) los frutos que traen consigo las nuevas formas de producción y de intercambio de carácter manufacturero, el pensador escocés subraya el vínculo causal que opera entre tales actividades y las libertades civiles —la «sociedad civil»—. Y si ello es así es gracias a los elevados niveles de independencia —material y, por tanto, civil— que el comercio nos permite alcanzar. En efecto, «si para el hombre verdaderamente libre no hay nada peor que aquella dependencia que lo obliga a someterse a la voluntad de otro; si llamamos libertad (republicana) a la ausencia de amos, por justos que éstos sean, el comercio encarna, para Smith, ese ideal. Y lo encarna por dos motivos principalmente, a saber, porque libera a las personas de la servidumbre feudal, aún notable (por ejemplo, en la misma Escocia) durante el siglo XVIII, y porque proporciona los medios para llevar una vida razonablemente independiente»[14]. De este modo, el comercio constituye un medio capaz de conferir a los individuos cotas altas de independencia, de esa independencia que es condición necesaria para que las personas puedan considerarse dueñas de sí mismas. Como el propio Smith señala,

> Nada tiende tanto a corromper, enervar y envilecer la mente como la dependencia, y nada proporciona nociones tan nobles y generosas de probidad como la libertad y la independencia.

[14] Fernando AGUIAR, «¿Un Adam Smith republicano», en M. J. BERTOMEU, A. DOMÈNECH y A. DE FRANCISCO, *Republicanismo y democracia*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2005, p. 110.

A lo que añade:

> El comercio es uno de los mejores medios para prevenir [que haya muchos siervos e individuos dependientes] (*LJA* vi.6).

La dependencia, pues, amenaza la esencia misma de nuestra libertad: por un lado, nos sitúa bajo el dominio, bajo el arbitrio de instancias ajenas a nosotros mismos; por el otro, «corrompe, enerva y envilece nuestra mente», lo que dificulta sobremanera la práctica de los «actos de simpatía» que, en condiciones de libertad, nos acercan a nuestros «pares» y ponen en funcionamiento el proceso mediante el cual nuestra identidad va tomando forma.

Resulta interesante analizar, a este respecto, el vínculo que Montesquieu, cuya obra ejercerá una influencia notable sobre la reflexión smithiana, establece entre el espíritu mercantil y el espíritu de trabajo, que define en el marco de una perspectiva inequívocamente republicana: el trabajo es «aquello que permite a cada quien vivir de su propio bien»[15], lo que es condición necesaria para la independencia material y civil. De hecho, «la tradición republicana, desde Maquiavelo a Harrington, veía en la posesión de un bien raíz una de las condiciones necesarias de la ciudadanía. [...] Por su parte, Montesquieu [establece que] la independencia no está necesariamente ligada a la propiedad de la tierra, [sino que] también puede provenir del trabajo. El ciudadano industrioso de la república comerciante es independiente porque se gana la vida con su trabajo. [Así], lejos de ver en el comercio el reino de la dependencia generalizada, como después de él otros lo harán —Rousseau en particular—, Montesquieu convierte el espíritu mercantil en una de las fuentes posibles de la autonomía individual. El comerciante industrioso es, también, una figura de la independencia, ya que no es un sirviente ni depende, para su subsistencia, de la buena voluntad del prójimo. Depende antes que nada, según Montesquieu, de su propia diligencia»[16].

Pues bien, en este contexto, Smith entiende que un proceso de división del trabajo y de especialización que haya tenido lugar sin la presencia de vínculos de dependencia e interferencias arbitrarias permitirá una asignación justa y eficiente de las tareas productivas, ya que ésta responderá, necesariamente, a las habilidades particulares y a la voluntad de cada cual de trazarse un camino productivo y vital u otro. Así, el bienestar colectivo, lejos de derivarse de la agregación de «vicios privados», de la agregación de decisiones individuales tomadas desde la indiferencia con respecto a sus efectos sobre el medio circundante —en especial, sobre la suerte de los demás—; lejos, también, de constituir el fruto de la sumisión arbitraria a la voluntad de un grupo de individuos que se hayan erigido en rectores de la vida social y económica; el bienestar colectivo —digo— aparece entonces —*sólo* entonces: cabe insistir en ello— como el resultado de la conjugación armónica de los procesos de libre materialización de las destrezas e intereses intrínsecos de los individuos[17].

---

[15] Bernard MANIN, «Montesquieu, la república y el gobierno», *Política y Gobierno*, 8 (2), p. 292.
[16] Ibíd., pp. 292-293.
[17] Conviene recordar aquí el negativo dictamen que Smith vierte sobre las sociedades en las que impera la lógica del «sistema mercantil» —del mercantilismo—, sociedades en las que la alianza

Por ello, Adam Smith asegura que un proceso de división del trabajo y de especialización en las actividades productivas cumplido al margen de cualquier tipo de interferencia arbitraria que pueda operar en mercados como el de compraventa de bienes y servicios o el propio mercado de trabajo, entre otros, ha de permitir no sólo una asignación eficiente de las tareas productivas, sino también una distribución de las mismas que redunde en mayores cotas de autorrealización por parte de los individuos[18]. Subproducto del proceso de división *técnica* —no *social*— del trabajo, que Smith describe y prescribe, el despliegue integral de las capacidades de creación de los seres humanos a través del cultivo de aquellas labores en las que los individuos presentan mayores destrezas y, por tanto, mayores posibilidades de ejecutar sus cometidos de forma *aretaica* —excelente, virtuosa— constituye, de este modo, el objetivo normativo más destacable del conjunto de una economía política, la smithiana, que, en su compromiso con el vínculo entre propiedad —esto es, independencia material y civil—, por un lado, y, por el otro, libertad, virtud y felicidad, entronca honda y fértilmente con el núcleo del esquema ético-político propio de la tradición republicana.

De ahí que el objetivo de los ordenamientos políticos sea, para Adam Smith, la articulación de los mecanismos político-institucionales necesarios para evitar que ciertos individuos puedan interferir a discreción en los cursos de acción que otros individuos puedan escoger con vistas a desarrollar la propia naturaleza en el seno de unas instituciones sociales que, como el mercado, ofrecen las señales necesarias —un sistema de precios justo, sin ir más lejos— para hacer posible el proceso de perfeccionamiento —de autocorrección y de corrección recíproca— de las propias capacidades, de los planes de vida propios —del propio carácter, en definitiva— que Smith asocia a una personalidad completa. El sentido político del sustrato normativo en el que descansa la aproximación smithiana a la esfera de la producción adquiere, pues, un alcance notable: el objetivo fundamental del «buen gobierno» no puede ser otro que la promoción de la independencia personal y, por ende, de la libertad como ausencia de dominación, lo que implica, en Smith como en el grueso de la escuela histórica escocesa y en las tradiciones revolucionarias inglesa y francesa de los siglos XVII y XVIII, la

---

entre la realeza y las grandes oligarquías comerciales y, sobre todo, financieras impone gravosas restricciones a la libertad de empresa y de comercio a través de la disposición de mecanismos legales —los aranceles, sin ir más lejos— cuya fundamentación teórica el pensador escocés juzga de todo punto errónea (*RN* IV.i-viii). Asimismo —asegura Smith—, cuando los facciosos de nueva planta —los productores industriales, potenciales dominadores (*RN* IV.iii.b)— logran privilegios sobre el control de los recursos productivos e imponen las reglas de funcionamiento de mercados y aun de sectores económicos y economías enteras, el carácter civil de la vida económica queda quebrado, lo que imposibilita esa asignación justa y eficiente de los recursos que, como se ha visto, el escocés preconiza.

[18] Si bien Smith no menciona explícitamente el término «autorrealización», la posibilidad de la *actualización* del potencial creativo de los individuos a través de la libre puesta en funcionamiento de las destrezas individuales —y, por consiguiente, la alerta ante las formas productivas y las relaciones de producción que puedan cercenar dicho proceso y, al cabo, «aplastar a la persona»— es una idea que sobrevuela el análisis de Adam Smith en todo momento —a menudo, como en el primer capítulo del Libro I de la *RN*, de manera bien explícita—.

toma en consideración del (y la acción política respecto al) problema de la dominación de clase dimanante del monopolio de la(s) base(s) material(es) de la sociedad por parte de una pequeña minoría privilegiada. Sea como sea, lo que interesa constatar en este punto es que Smith ve en el mercado —en *ciertos mercados apropiadamente constituidos*: enseguida veremos cómo se concreta todo ello en términos político-institucionales— un espacio en el que se dan las condiciones para que tenga lugar la plena y libre puesta en práctica y externalización de las capacidades e inclinaciones de los individuos.

IV. EL REPUBLICANISMO COMERCIAL Y LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LA MANO INVISIBLE

Conviene dejarlo claro desde el comienzo: la «Sociedad de Libertad Perfecta» a la que Smith aspira exige —así lo especifica el pensador escocés— grados relevantes de regulación política orientados a la consecución de mercados —de trabajo, de bienes y servicios, etc.— verdaderamente libres, esto es, capaces de albergar encuentros intersubjetivos en los que todas las partes gocen de una posición social materialmente arraigada que los descargue de cualquier tipo de sujeción o sometimiento[19].

En efecto, recorre el conjunto de la obra smithiana la convicción de que el mercado dista de constituir una institución social cuya naturaleza sea independiente del ámbito de la acción política e institucional. Los mercados —o, mejor, los múltiples tipos de mercado que pueden emerger y que efectivamente emergen— son el resultado de la adopción de una u otra opción política con respecto a su funcionamiento, y esas opciones políticas tienen que ver con la defensa de los intereses de una clase privilegiada o de los de la sociedad en su conjunto.

En esta dirección, la sensibilidad moral y política que inspiró el conjunto de la obra de Adam Smith hizo que éste centrara su atención en los equilibrios de fuerzas y relaciones de poder que definen la forma —legal y física— en que los individuos participan en el proceso productivo, en el proceso de constitución del producto social. Así, no se trata sólo de *corregir* (*ex-post*) con arreglo a criterios de justicia distributiva, sino, fundamentalmente, de *establecer* (*ex-ante*) *puntos de partida* o *posiciones sociales* iguales para todos que favorezcan la extensión de la independencia material y, con ella, de la libertad republicana al conjunto

[19] Al decir de Robert L. HEILBRONER (*Teachings from the Worldly Philosophy*, Norton, Nueva York, 1996, p. 56), Smith «bautizó el orden social que proponía como una "Sociedad de Libertad Perfecta", entre otras cosas porque el término "capitalismo" no había sido todavía inventado —no lo sería hasta un siglo después de la publicación de la *Riqueza de las naciones*»—. Y, de hecho, el uso del término «libertad perfecta» pone de relieve que lo que de veras interesó a Smith de ese mundo previo al capitalismo industrial fueron, por encima de las novedades que provenían del universo de la técnica, sus atributos de tipo moral y político: en efecto, se trataba de un mundo del que el pensador escocés pudo decir que, en caso de que los mercados hayan sido constituidos de forma apropiada —en caso de tener una «sociedad bien gobernada»—, la multiplicación de los productos de todas las artes y oficios hará que «la riqueza general se extienda hasta las últimas clases del pueblo» (*RN* I.i.10).

de la sociedad —al conjunto de los mercados— y que, de este modo, garanticen que la interacción social en la que se asienta la formación del producto se dé en condiciones de justicia social. Es en este sentido en el que cabe entender las funciones que Smith asigna al gobierno, a saber: el requerir a los patronos el pago de los salarios en efectivo, no en especies; la regulación del sector bancario; la introducción de impuestos que desincentiven los estilos de vida inapropiadamente lujosos; o el establecimiento de techos sobre los tipos de interés, entre otras[20]. Evidentemente, tales mecanismos no persiguen otra cosa que la articulación y estabilización de una «sociedad de productores y comerciantes libres» en la que reine la «libertad perfecta». En otras palabras, tales mecanismos no suponen medidas paliativas para situaciones de alta vulnerabilidad social que hayan podido surgir en el contexto de un orden social injusto, sino que constituyen todo un enjambre de dispositivos institucionales que actúan como condición de posibilidad para la extensión de la libertad efectiva, para la extensión del estatus de «productores libres e independientes» a todos los individuos que forman el cuerpo de una sociedad regida con arreglo a criterios de justicia.

Por ello, Smith ofrece razones en favor de la intervención estatal que, vista la centralidad que en ellas se confiere al logro de ciertos repartos de los recursos que hagan de todos los individuos ciudadanos materialmente independientes, adquieren en todo momento claros tintes republicanos. Piénsese, por ejemplo, en la concepción smithiana del sistema impositivo no como mera fuente de ingresos, sino como camino hacia una reforma social que persiga la reparación de injusticias producidas en la apropiación de los recursos por parte de manos privadas y, por ende, que ansíe el fortalecimiento de la posición social de los actores menos favorecidos en tanto que miembros de pleno derecho de la comunidad —sin ir más lejos, éste es el sentido en el que Smith proponía la introducción de un impuesto sobre los propietarios de tierras que exigían rentas en especie a quienes las cultivaban— (*RN* V.ii.b); o piénsese, también, en la insistencia con la que Smith presenta el fomento de las infraestructuras necesarias —puentes, canales, carreteras y puertos— para promover el comercio como medio para lograr que los beneficios del mismo alcancen a la mayoría (*RN* V.i.c). El objetivo último de la intervención estatal, pues, no es otro que el logro y la consolidación, para todos los individuos, de una posición social en tanto que agentes igualmente capacitados, de una posición social que los convierta en sujetos con plena potestad para decidir sobre sus propias vidas.

¿Cómo entender, pues, el papel de la famosa «mano invisible»[21] que, comúnmente, viene a la cabeza en cuanto se oye el nombre de Adam Smith? La metáfora de la «mano invisible» podría resumirse tal como sigue: si el hombre es el

[20] Véase HEILBRONER, ibíd.

[21] Sin duda, se trata de una brillante metáfora cuyo atractivo formato, asistido por una manifiesta voluntad, por parte de exegetas y «peritos en legitimación», de hacer de ella una verdadera bandera política, ha permitido que haya sido objeto de una diseminación en el universo axiológico del mundo contemporáneo que en ningún caso respeta el sentido que el escocés le atribuyó ni guarda proporción con el valor que Smith le otorgó: sólo una vez la menciona en la *TSM* y sólo una vez, también, lo hace en la *RN*.

mejor juez de su propia condición y tiene una tendencia innata a mejorarla, lo mejor es que se entregue a ella sin trabas ni (la mera posibilidad de) interferencias arbitrarias por parte de instancias ajenas, para lo que pueden ser necesarias interferencias no arbitrarias por parte de las instituciones políticas; porque así será «como si» existiese una «mano invisible» que llevase a la sociedad a una situación de máxima libertad y felicidad[22]. Resulta obvio, pues, que el «teorema de la mano invisible», entendido substantivamente, no sólo es compatible con la perspectiva ético-política propia de la tradición republicana, sino que, además, exige, como condición necesaria para su pleno cumplimiento, tomar de ésta su reivindicación de una acción política concertada resuelta a arrancar de cuajo las fuentes de las asimetrías de poder —las trabas e interferencias— que permean la vida social.

Todo ello hace de Adam Smith un acérrimo defensor del librecambismo —los beneficios que, según la Ilustración escocesa, el intercambio comercial puede granjear para la causa del progreso civilizatorio humano han sido analizados con anterioridad—; pero conviene advertir que defender tenazmente el librecambismo en ningún caso puede equipararse con promover un *laissez-faire* irrestricto de cuño liberal. Tal como ha sido señalado, Adam Smith, al igual que todos aquellos que pensaron la *libertas en* un mundo comercial y *para* un mundo comercial, subrayó la necesidad de otorgar a todos los individuos posiciones sociales materialmente arraigadas que los convirtieran en ciudadanos independientes, posiciones sociales que los habilitaran para operar en un mundo —en unos mercados—, en los que, precisamente por gozar de tales posiciones, iban a poder encontrar verdaderas posibilidades para *hacer*. En otras palabras, pretender *dejar hacer* en un mundo en el que, pese a que se reconozca la igualdad de todos ante la ley, permite grandes asimetrías de poder que obligan a una inmensa mayoría de dependientes a *hacer* en unas condiciones de vida a todas luces *bárbaras* —recurrimos aquí a la terminología típicamente fergusoniana— es algo que sólo puede conducir a la pérdida de un sentido elemental de la libertad (como ausencia de dominación) y a la quiebra de los lazos de sociabilidad que Smith estima tan importantes para el despliegue de las identidades humanas. En definitiva, es preciso establecer con claridad una línea de demarcación entre *librecambismo* —algo que, sin lugar a duda, fascinó a Adam Smith— y *liberalismo* —algo de lo que, sencillamente, el escocés jamás pudo participar, por la sencilla razón de que surgió y se desarrolló décadas después de la aparición de su obra—. Si Smith no vio más que el despuntar de la sociedad industrial que traería consigo, décadas después, el desarrollo del capitalismo industrial; si no participó de los postulados *laissez-fairistas* propios de la tradición liberal; si abrazó, en cambio, un ideario ético-político que otorgaba a la cuestión de la independencia material del sujeto un papel central; y si, finalmente, depositó hondas esperanzas en los beneficios que la manufactura y el comercio nuevos iban a proporcionar en términos de

---

[22] La formulación que aquí se ofrece es en parte deudora de la de Lluís ARGEMÍ, «Adam Smith en un mundo cambiante», en VVAA, *Escritos de Teoría Sociológica: Homenaje a L. Rodríguez Zúñiga*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1992.

libertades individuales y colectivas; si se toman en consideración todos estos elementos, quizás resulte apropiado, textual e históricamente, asociar la figura de Adam Smith a lo que he dado en llamar «republicanismo comercial» o «republicanismo librecambista»[23].

De ahí que Smith abominase cualquier forma de dominación dimanante de la dependencia de los individuos o grupos de individuos con respecto a otros individuos o grupos de ellos, fuesen tales vínculos de dependencia el resultado de la pervivencia de privilegios de origen feudal o una consecuencia de la emergencia de nuevas formas de sujeción vinculadas al mundo fabril naciente. Cierto es que Adam Smith es quien subraya el potencial emancipador de unos mercados crecientemente abiertos a la nueva manufactura y a un comercio puesto al alcance de todos, incluidas «las últimas clases del pueblo»; ahora bien, Adam Smith es también quien alerta del carácter potencialmente faccioso de una clase, la de los empresarios, esencialmente contraria a la entrada de nuevos productores al mercado. En efecto, el pensador escocés percibe con claridad meridiana que el incremento del número de productores —en otros términos: el incremento de la competencia— redunda en una tendencia a la reducción de los precios que, si bien es compatible con la *remuneración* del capital, termina poniendo en peligro la presencia de las *rentas* del capital o *beneficio empresarial*. Así, consciente de que, por todo ello, la clase capitalista tiende a mostrarse contraria a la libre competencia —a la libertad económica, en suma—, Adam Smith afirma que el interés propio de aquellos que viven de los beneficios puede estar y tiende a estar desvinculado del interés general de la sociedad. Dice Smith:

> La tasa del beneficio no sube, cual acontece con [...] los salarios, a medida que aumenta la prosperidad, pues los precios tienden a bajar [hacia el nivel de los costes marginales, dirá luego la teoría económica]. Por consiguiente, [dado que tratará por todos los medios de mantener los precios por encima de los costes marginales], el interés de esta [...] clase no se halla tan íntimamente relacionado, como [en el caso de los asalariados], con el interés general de la sociedad (*RN* I.xi.p.10).

Cuando las sinuosas artes de ciertos comerciantes se han convertido en máximas políticas —añade el pensador escocés—, el comercio, en lugar de ser fuente de unidad, lo es de discordia. Esto ocurre cuando se imponen las prácticas de comerciantes mezquinos proclives a fomentar monopolios que les favorezcan y a perseguir el hundimiento de sus competidores:

> Se ha querido persuadir a los pueblos de que su interés consiste en empobrecer a sus vecinos. Se ha enseñado a las naciones a mirar con ojos envidiosos la prosperidad de aquellas otras con las cuales comercian, y a considerar las ganancias de los demás como

[23] Como bien señala Leonidas Montes, «lo que "liberal" significaba para Smith a lo largo de toda su obra es algo bien distinto de lo que significa hoy para nosotros. Se trataba de algo relacionado con el *liberalis* latino, esto es, generoso, munificente, no tacaño». Véase Leonidas MONTES, *Adam Smith in Context. A Critical Reassessment of some Central Components of His Thought*, Palgrave, Nueva York, 2004, p. 3. Asimismo, para un análisis del surgimiento, en el siglo XIX, del liberalismo, véase Antoni DOMÈNECH, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona, 2004.

> si fueran pérdidas propias. El comercio que debe ser, tanto entre las naciones como entre los particulares, un vínculo de amistad y de camaradería, se ha convertido en la fuente más abundante de animosidad y de discordia. La caprichosa ambición de algunos príncipes y ministros no ha sido tan fatal para la paz de Europa, en el siglo presente y en el anterior, como el impertinente celo de comerciantes y manufactureros. La violencia y la injusticia de los gobernantes de la humanidad es un mal muy antiguo, y tememos que, dada la naturaleza de los negocios humanos, no se pueda encontrar remedio alguno a ese mal. Pero la rapacidad baja y el espíritu de monopolio que prevalece entre comerciantes y manufactureros (que por otra parte no están llamados a ser los directores de la humanidad, ni tienen por qué serlo), aunque no puedan probablemente corregirse, sí puede evitarse que perturben la tranquilidad de otras personas (*RN* IV.iii.c.9).

Por ello, los poderes públicos deben mantener una vigilancia constante sobre las confabulaciones facciosas de los empresarios —se está empleando aquí terminología típicamente smithiana—, quienes tienden a anteponer su bien privado al bien colectivo o común y, así, a erosionar y oprimir la comunidad, la cual, como se ha visto, cuanto más próspera, menor margen de beneficio confiere a los que viven de dicho beneficio:

> Además de los malos efectos que [el monopolio] causa en el cuerpo general de la sociedad [...], produce otro que es acaso más fatal [...]: el beneficio exorbitante destruye aquella parsimonia que en otras circunstancias es una de las características del comerciante. Cuando las ganancias son excesivas, se destierra de su clase aquella sobria virtud, como si fuera algo superfluo, y el lujo exagerado se hace compañero inseparable de esa abundancia (*RN* IV.vii.c.61).

Y es que el monopolio —asegura Smith—,

> al elevar [los] beneficios por encima del nivel natural, [impone], en beneficio propio, una contribución absurda sobre el resto de los ciudadanos. [De este modo], toda proposición de una ley nueva o de un reglamento de comercio que proceda de esta clase de personas deberá analizarse siempre con la mayor desconfianza, y nunca deberá adoptarse como no sea después de un largo y minucioso examen, llevado a cabo con la atención más escrupulosa a la par que desconfiada. Ese orden de proposiciones proviene de una clase de gentes cuyos intereses no suelen coincidir exactamente con los de la comunidad, [antes al contrario]: más bien tienden a deslumbrarla y a oprimirla (*RN* I.xi.p.10).

En este sentido, el proyecto político de Adam Smith no pasa por la articulación de debates a-históricos y a-institucionales orientados a dirimir la bondad o maldad de «mayores dosis de mercado» o de «mayores dosis de Estado» —concebidos ambos en abstracto—; de lo que se trata, en cambio —y así lo vieron Adam Smith y David Ricardo, entre tantos otros—, es de arbitrar, con la mayor radicalidad posible —pues urge ir a la *raíz* del problema— las mejores estrategias políticas orientadas a liberar a los mercados de la renta —de la tierra, monopólica, etc.— y de los grandes privilegios económicos; elementos, aquélla y éstos, que constituyen las verdaderas amenazas para la libertad en el mundo contemporáneo[24]. De hecho, tal fue la esencia de la teoría del valor-trabajo y de su

---

[24] Véase Murray MILGATE y Shannon C. STIMSON, *Ricardian Politics*, Princeton University Press, Princeton, 1991.

complemento, el concepto de «renta económica» como excedente del precio de mercado sobre el coste-valor socialmente necesario: era preciso, pues, «[controlar esos] intereses creados [que] extraían riqueza sin trabajo o esfuerzo empresarial, [y de hacerlo con el objetivo de] maximizar la eficiencia económica para traspasar los frutos de las Revoluciones industrial y agraria al conjunto de la población. Para lograrlo, era necesario bloquear el propósito de una clase entrometida —la rentista, agraria e industrial—, empeñada en apoderarse del dominio público y resuelta a controlar la distribución de recursos»[25].

Ha sido dicho ya: Adam Smith abominaba cualquier forma de dominación dimanante de la dependencia de los individuos o grupos de individuos con respecto a otros individuos o grupos de ellos. Y fue precisamente por ello por lo que, además de denunciar, como se ha visto, el carácter liberticida de las concentraciones de poder económico y de cualquier forma de colusión monopólica u oligopólica, pues excluyen de la vida económica y social autónoma a la gran mayoría de la población, Smith pone de manifiesto los graves peligros psicológicos, morales y políticos que se ciernen sobre los trabajadores dependientes sometidos a relaciones laborales presididas por altos grados de división del trabajo. En efecto, el mismo Smith que enaltece ciertas formas de división *técnica* del trabajo por los beneficios que estima que ésta puede acarrear en términos de eficiencia y, a la postre, de excelencia en la práctica de las actividades productivas; ese mismo Smith —digo— arremete duramente contra todas las formas de división *social* del trabajo que echan sus raíces en la desposesión material que sufre el grueso de la población que ha quedado excluida del acceso a los recursos de la naturaleza —a los recursos productivos—. Pues cuando los recursos que garantizan la existencia material de los individuos no se hallan plenamente garantizados, los individuos harán cualquier cosa con tal de conseguirlos, hasta el punto de consentir la dominación ajena, hasta el punto de vender su fuerza de trabajo —su libertad— y, así, *auto-alienarse*; o, por utilizar terminología bien próxima al universo smithiano, hasta el punto de aceptar situaciones en las que uno llega a perder el sentido de *lo que es* y de *lo que hace*, en las que uno deja de «poder abarcar de una vez, con la mirada» el proceso productivo en su conjunto (*RN* I.i.2)[26].

En efecto, al mismo tiempo que anhela un mundo de artesanos y manufactureros libres, Smith alerta de la posibilidad de que la sociedad comercial y protoindustrial arrastre consigo formas productivas y relaciones de producción de carácter alienante que dificulten el desarrollo pleno de la persona: el pensa-

---

[25] Véase Michael HUDSON, «La economía política de la tradición republicana ilustrada y sus enemigos neoliberales», disponible en www.sinpermiso.info, 2009.

[26] La cuestión de la alienación en la esfera productiva es algo que, al igual que en Marx, impregna el conjunto de la obra de Adam Smith, y que lo hace, precisamente, por razones —y a través de vías de análisis— harto parecidas. Véanse Ronald MEEK, «La aportación escocesa a la sociología marxista», en R. MEEK, *Economía e ideología y otros ensayos. Estudios sobre el desarrollo del pensamiento económico*, Ariel, Barcelona, 1972; Jacob VINER, «Guide to John Rae's *Life of Adam Smith*», en J. RAE, *Life of Adam Smith*, Augustus M. Kelley, Nueva York, 1965 [1895]; y Edwin G. WEST, «The Political Economy of Alienation: Karl Marx and Adam Smith», *en J. C.* WOOD, *Adam Smith. Critical Assessments*, 4 vols., Croom Helm, Londres/Canberra, 1983.

miento se contrae y se hace incapaz de elevación, pues la división del trabajo hace que la mente limite su atención a unas pocas ideas y que la educación, en especial la de los niños de clase baja, se descuide (*LJ*B 329-330).

Ello es lo que conduce a Smith a afirmar que la industria, de no hallarse debidamente instituida, puede dañar, una vez corrompida la mente, la capacidad, por parte de los individuos, para desarrollar virtudes sociales y meritorias: la repetición monótona y alienante de la misma tarea, la falta de educación y la ignorancia —asegura el pensador escocés— impiden el desarrollo de la persona. Y ello adquiere una importancia política crucial, pues un pensamiento que se contrae es más fácilmente dominable por la voluntad de otros[27].

La clase obrera, pues, es la gran damnificada en el proceso de transformación social que desata la eclosión de la sociedad comercial y manufacturera. Si la libertad es independencia material, el trabajador asalariado, a diferencia del artesano, del labrador libre y, por supuesto, del patrono, carece de libertad. Pues el contrato laboral es una relación de poder, una relación esencialmente asimétrica que Smith no reduce, de forma ingenua, a una suerte de negociación entre iguales. Ésta es la razón por la que el pensador escocés propugna la intervención de una instancia superior, el Estado, que vele por los intereses de la sociedad y que, haciéndolo, mejore las condiciones de vida de la clase obrera.

Ante todo, pues, el Estado debe promover la educación de los obreros (*RN* V.i.c.2), pues, al decir de Smith, su ignorancia, en la medida en que les dificulta el cultivo de la mente, les impide también ser libres y virtuosos:

> Aunque el interés del obrero se halla [...] íntimamente ligado con el de la sociedad, es incapaz de comprender ese interés, o de relacionarlo con el propio. Su condición no le deja tiempo suficiente para procurarse la información necesaria, y su educación y sus hábitos son tales, por lo general, que le inhabilitan para juzgarla aun después de conocida (*RN* I.xi.p.9).

Y es que

> cuando una persona tiene que concentrar su atención en la decimoséptima parte de un alfiler, o en la octogésima parte de un botón, [...] se vuelve extremadamente estúpida (*LJ*B 329).

Así, Adam Smith advierte en todo momento que la clase obrera corre el serio peligro de quedar excluida del proceso liberador de la industria y del comercio —si es que no es *ya* su gran damnificada—, pues se ve sometida tanto a los patronos como a su propia ignorancia. Sea como sea, establece Adam Smith, de acuerdo con los postulados del republicanismo, que, en la medida en que sea dependiente, el obrero no puede ser libre; y, no siendo libre, no cabe atribuirle el estatuto de ciudadano y proyectar su inclusión en el seno de la sociedad civil, si es que hay o puede haber tal sociedad *efectivamente civil*[28].

El sueño de Smith, pues, fue el sueño de un mundo en el que hombres civil-

---

[27] Véase AGUIAR, *op. cit.*
[28] Véase AGUIAR, *op. cit.*

mente independientes pudieran convertirse en los productores dueños de su propio trabajo, prestos a establecer ese «sistema republicano de asociación de productores libres e iguales»[29] del que Marx hablará un siglo más tarde. El sustrato normativo, de cuño republicano, del análisis de ambos es el mismo; la metodología, histórica y sociológicamente consciente, también. La diferencia radica, claro está, en la forma material y legal que, en sendos momentos históricos, se prevé otorgar a tales «asociaciones».

Smith lo dejó dicho con claridad meridiana:

> Dejar totalmente de lado [los deberes de un legislador] expone a la comunidad a brutales desórdenes y horribles atrocidades (*TSM* II.ii.I.8).

Como se ha visto ya, el aserto político-normativo central de la obra smithiana no es otro que el que apunta a la reivindicación de un cuerpo político que garantice la remoción de toda forma de dominación, esto es, que garantice que cualquier persona pueda desencadenar las energías productivas en que se concretan sus particulares destrezas e inclinaciones sin que nadie, de resultas de ciertas prerrogativas, tenga la mera posibilidad de interferir en ello de modo arbitrario. Bien mirado, pues, la obra de Smith no es más —pero tampoco es menos— que un canto a una idea sustantiva de libertad en la manufactura y el comercio que se hace desde la fascinación hacia los beneficios materiales y civilizatorios que tal libertad económica arrastra allá donde las circunstancias sociales han sido políticamente instituidas para que ésta asome la cabeza.

[29] Citado por Antoni DOMÈNECH, «El socialismo y la herencia de la democracia republicana fraternal», *El Viejo Topo*, 205-206, 2005, p. 95.

20. IMMANUEL KANT: LA REVOLUCIÓN FRANCESA DESDE UNA PERSPECTIVA COSMOPOLITA

ROBERTO R. ARAMAYO
Instituto de Filosofía del CSIC

> En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna. Merced al genio de Kant, se ve en su filosofía funcionar la vasta vida occidental de los cuatro últimos siglos. Los resortes que mueven esta máquina ideológica son los mismos que han actuado sobre la historia europea desde el Renacimiento
>
> JOSÉ ORTEGA Y GASSET

I. KÖNIGSBERG Y EL COSMOPOLITISMO KANTIANO

A Kant (1724-1804) se le conoce como «el filósofo de Königsberg» y, en su caso, este apodo tiene mucha más importancia de lo que podría parecer a primera vista. Su vida carece de las vicisitudes que jalonan otras biografías filosóficas y, lejos de ponerse a escribir unas *Confesiones*, como hiciera su admirado Rousseau, guardó siempre un sepulcral silencio sobre sí mismo, por lo que sólo se conocen las anécdotas que hicieron circular quienes trataron al ya tan famoso como envejecido Kant[1]. Sin embargo, al comienzo de su *Antropología en sentido pragmático*, el propio Kant destaca la relevancia de haber vivido, sin abandonarla jamás, en su ciudad natal:

> Una gran ciudad, que es el centro de un reino, en a que se hallan las instituciones territoriales de su gobierno, que tiene una universidad (para el cultivo de las ciencias) y una situación idónea para el comercio marítimo que propicia los contactos con el interior

[1] Cf. Roberto R. ARAMAYO, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Edaf, Madrid, 2001, pp. 15 ss.

del país, a través de los ríos, así como con los países colindantes o lejanos de diversas lenguas y costumbres, una ciudad semejante, como lo es Königsberg a orillas del Pregel, puede considerarse un lugar adecuado para ensanchar el conocimiento de lo humano e incluso del mundo sin tener que viajar[2].

Como bien señala uno de sus más recientes biógrafos, el Königsberg del siglo XVIII podría ser tildado de «multicultural», habida cuenta de que, junto a los lituanos y otros habitantes de la región báltica, se habían asentado en la ciudad muchos mercaderes holandeses e ingleses, una importante comunidad judía y un gran contingente de hugonotes, casi todos los cuales conservaban buena parte de sus costumbres y tradiciones, lo que le permitió a Kant contactar con culturas harto diversas en un ambiente sobremanera cosmopolita[3].

Las actividades comerciales llevadas a cabo desde Königsberg eran de una gran diversidad y generaban un considerable bienestar material, lo cual garantizaba la subsistencia y el fortalecimiento de una clase media estable. Adam Smith, en su libro *Sobre la riqueza de las naciones*, la menciona como una de las metrópolis más florecientes comercialmente, a la par de ciudades tan prosperas como Amsterdam y Lisboa. En realidad, por su situación geográfica, Königsberg no sólo propiciaba el comercio, sino que también constituía una magnífica encrucijada de mestizajes culturales y contaba con unas fronteras políticas bastante porosas. De hecho, durante la Guerra de los Siete Años Könisgberg estuvo bajo administración rusa (tras la Segunda Guerra Mundial pasó a ser territorio soviético con el nombre de Kaliningrado) y Kant llegó a mantener correspondencia con la zarina Isabel para solicitar sin éxito una cátedra que había quedado vacante[4], aunque al parecer esa ocupación rusa entre 1758 y 1762, lejos de ser traumática, pudo contribuir a una modernización de la vida social[5].

Reinhard Brandt se pregunta retóricamente si Kant habría podido firmar alguno de sus escritos como *citoyen de Könisgberg*, a la manera del *citoyen de Genève* que Rousseau utiliza en el *Contrato social*, para enfatizar que Kant siempre se vio a sí mismo como un *citoyen du monde*, al ser esto lo que su querida ciudad le inspiraba[6]. Sin duda, las especiales circunstancias que concurrían en Königsberg contribuyeron a hacer de Kant un «ciudadano del mundo» y, bajo esa perspectiva, se propuso abrazar con fervor el *Proyecto para lograr una paz perpetua en Europa* del abate de Saint Pierre, que Rousseau había contribuido a popularizar con su *Fragmento*, su *Extracto* y su *Enjuiciamiento* del citado pro-

---

[2] Immanuel KANT, *Antropología en sentido pragmático,* prólogo, Ak. VII, pp. 120-121 nota. Cf. Bernd DÖRFLINGER (ed.), *Königsberg 1724-1804. Materialien zum politischen, sozialen und geistes-geschichtlichen Hintergrund von Leben und Werk Immanuel Kants*, Olms, Hildesheim, 2009.

[3] Cf. Manfred KUEHN, *Kant. Una biografía*, Acento, Madrid, 2003, p. 103.

[4] Cf. Arsenij GULYGA, *Emmanuel Kant, une vie*, Aubier, París, 1981, p. 45.

[5] Cf. Kurt STAVENHAGEN, *Kant und Königsberg*, Deurlichsche Verlagsbuchhandlung, Gotinga, 1949.

[6] Cf. Reinhard BRANDT, «Kant en Königsberg», en *Immanuel Kant. Derecho, política y antropología*, Plaza y Valdés, México, 2001, p. 62.

yecto[7], fraguándose lentamente así ese cosmopolitismo que sirve de transfondo genérico al pensamiento político kantiano[8] y que cobra carta de naturaleza con su *Idea para una historia universal en clave cosmopolita.*

En este pequeño gran opúsculo de 1784, ante las tropelías que se infligen mutuamente los distintos Estados europeos, Kant propugna buscar «una ley del equilibro y un poder unificado que la respalde, para establecer un estado cosmopolita de la seguridad estatal pública»[9], es decir, apuesta decididamente por una confederación entre Estados libres e iguales, toda vez que, a su modo de ver, «el problema del establecimiento de una constitución civil perfecta depende a su vez del problema de la reglamentación de las relaciones interestatales y no puede ser resuelto sin solucionar previamente esto último»[10]. Se trata en definitiva de «abandonar el estado sin ley propio de los salvajes e ingresar en una confederación de pueblos, dentro de la cual aun el Estado más pequeño pudiera contar con que tanto su seguridad como su derecho no dependiera de su propio poderío o de su propio dictamen jurídico, sino de un poder unificado y de la decisión conforme a leyes de la voluntad común»[11].

II. BAJO LAS INFLUENCIAS DE ROUSSEAU

Este razonamiento kantiano es prácticamente idéntico al seguido por el Rousseau que decidió glosar a Saint Pierre. Según este Rousseau, resulta bastante absurdo haber salido del estado de naturaleza en cuanto individuos y disfrutar de un estado civil entre nuestros conciudadanos, para seguir inmersos en aquel estado de cosas con respecto a todos los demás, pues con ello se habrían prevenido las guerras particulares únicamente para dar paso a las generales y a las mayores atrocidades acarreadas por éstas[12]. Para Kant, «la mayor dificultad entrañada por el problema de instaurar una constitución civil estriba en que todo hombre reclama sus derechos, pero sin gustar de reconocer los ajenos»[13]. Aun cuando el hombre «desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, su

[7] Cf. Roberto R. ARAMAYO, «Le projet de Saint-Pierre d'une paix perpetuelle pour l'Europe vu par Fredéric II, Leibniz, Rousseau et Kant», en Hans POSER (ed.), *Nihil sine ratione: Mensch, Natur und Technik inm Wirken von G.W. Leibniz. VII. Internationaler Leibniz-Kongress*, Berlín, 10-14 de septiembre de 2001.

[8] Cf. Roberto R. ARAMAYO, Javier MUGUERZA y Concha ROLDÁN (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Tecnos, Madrid, 1996, *passim.*

[9] Cf. Immanuel KANT, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Séptimo Principio, Ak. VIII, 26; en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, edición de Roberto R. Aramayo; trad. de Roberto R. Aramayo y Concha Roldán Panadero, Tecnos, Madrid, 1987, p. 16.

[10] Cf. *op. cit.*, Séptimo Principio, Ak. VIII, 24; ed. cast. cit., p. 13.

[11] Cf. ibíd., p. 14.

[12] Cf. Roberto R. ARAMAYO, «La versión kantiana de la "mano invisible" (y otros alias del Destino)», en *La paz y el ideal de la Ilustración...*, pp. 101 ss.

[13] Cf. Immanuel KANT, Refl. 1464, Ak. XV, 644; recogida en *Kant. Antología*, edición de Roberto R. Aramayo, Península, Barcelona, 1991, p. 114.

egoísta inclinación animal le induce a exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión»[14]. El único remedio para poner bridas a esa tendencia es obedecer a una voluntad universalmente válida, de modo que cada cual pueda ser libre.

Y esta misma receta sería valida para las relaciones interestatales, trazándose así un estricto paralelismo entre ontogenia y filogenia. Huelga subrayar que la impronta de Rousseau en el pensamiento político y moral de Kant es incuestionable, como Cassirer[15] o incluso quien esto suscribe hemos recordado en más de una ocasión[16] y el propio Kant puso contundentemente de manifiesto en sus *Anotaciones a las Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*, al definir a Rousseau como el «Newton del mundo moral» y quien la ha instado a establecer los derechos de la humanidad[17]. Aun cuando Rousseau procede sintéticamente, partiendo del hombre natural, y Kant procede analíticamente, al partir del hombre civilizado[18], ambos llegan a la misma conclusión. «Así como la general violencia —leemos en *Teoría y práctica*— terminaron haciendo que un pueblo decidiese someterse a leyes públicas e ingresar en una constitución *civil*, también la necesidad resultante de las continuas guerras con que los Estados tratan una y otra vez de sojuzgarse entre sí ha de llevarlos finalmente, incluso contra su voluntad, a ingresar en una constitución *cosmopolita*»[19].

En 1793, en la tercera parte del opúsculo titulado *En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»*, sección que lleva por título «De la relación entre teoría y práctica en el derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es, cosmopolitas», Kant escribe lo siguiente:

> No hay un Estado que se encuentre seguro frente a otro, ni por un momento, en lo que respecta a su independencia o a su patrimonio. Siempre existe en el uno la voluntad de sojuzgar al otro o de reducir sus posesiones; y los pertrechos defensivos, que frecuentemente hacen a la paz todavía más agobiante y ruinosa para el bienestar interior que la propia guerra, nunca disminuyen. Contra esto ningún otro remedio es posible, por analogía con el derecho civil o político de los hombres tomados individualmente, salvo el de un derecho internacional fundado en leyes públicas con el respaldo de un poder, leyes a las cuales todo Estado tendría que someterse, pues una paz universal duradera conseguida mediante el llamado equilibrio de las potencias en Europa es una simple quimera[20].

---

[14] Cf. Immanuel KANT, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Sexto principio, Ak. VIII, 22; ed. cast. cit., p. 12.

[15] Cf. Ernst CASSIRER, «El problema Jean-Jacques Rousseau», así como «Kant y Rousseau», en *Rousseau, Kant, Goethe*, edición de Roberto R. Aramayo, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2007, pp. 49 ss. y 157 ss.

[16] Cf., v. g., Roberto R. ARAMAYO, «Las claves rousseaunianas del concepto kantiano de Ilustración», en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 31 (2005), p. 237; cf. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, edición de Roberto R. Aramayo, Plaza y Valdés, Madrid/México, 2006, pp. 37 ss. del estudio introductorio.

[17] Cf. Immanuel KANT, *Anotaciones en las «Observaciones a lo bello y lo sublime»*, Ak. XX, 57-58 y 44; fragmentos recogidos en *Kant. Antología*, ed. cit., pp. 156-157.

[18] Cfr. ibíd., Ak. XX, 14.

[19] Cf. Immanuel KANT, *Teoría y práctica*, Ak. VIII, 310; edición de Roberto R. Aramayo, Tecnos, Madrid, 1986, p. 56.

[20] Cfr. *op. cit.*, Ak. VIII, 312; p. 59.

La filosofía política de Kant va cristalizando en opúsculos como los recién citados, la *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784) o *Teoría y práctica* (1793). Este último escrito vino a cubrir en la revista donde Kant solía colaborar con asiduidad el hueco de otro trabajo censurado y que Kant incluiría poco más tarde como segundo capítulo en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1794). También tuvo problemas con la censura un texto capital para el tema que nos ocupa. Me refiero al *Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* (1797), publicado finalmente como segunda sección en *El conflicto de las Facultades* (1798), cuyo prólogo recoge la carta remitida por Federico Guillermo II, o mejor dicho en su nombre por el ministro de asuntos religiosos, conminándole a no contrariar los designios del soberano y a que cumpla mejor su deber como maestro de la juventud, si no quiere ser objeto de amonestaciones más ingratas[21].

Poco antes, en 1795, Kant publica *Hacia la paz perpetua*, un ensayo satírico cuya estructura imita la enrevesada estructura de los protocolos diplomáticos y, en lugar de capítulos, se presenta en diversos artículos preliminares y otros definitivos, a los que siguen anexos y apéndices que ocupan la mayor parte del escrito. La paz de Basilea entre Prusia y la joven República francesa se ha firmado esa misma primavera. Una ola de obligado pacifismo recorre las cancillerías europeas y muy en particular la prusiana, cuya política exterior se vuelca prioritariamente sobre la defensa de sus fronteras en un intento por olvidar su descalabro militar. En este contexto histórico Kant retoma la idea esbozada en los trabajos que hemos visto hasta el momento. Análogamente a como los individuos abandonan el estado de naturaleza y entran en la sociedad civil gracias al contrato social, también las naciones deberían suscribir algo parecido para crear una federación cosmopolita de Estados libres, donde sus diferencias quedaran solventadas por un cuerpo legislativo común en vez de tener que recurrir a las contiendas bélicas. «A los Estados con relaciones recíprocas no les queda otro remedio, según la razón, para salir de la situación sin leyes, que conduce a la guerra, que el someterse a leyes públicas coactivas, de la misma manera que los individuos entregan su libertad salvaje, y formar un Estado de pueblos que abarcaría finalmente a todos los pueblos de la tierra»[22].

Es bien conocida la metáfora kantiana que ilustra el mecanismo de nuestra insociable sociabilidad, Los árboles crecen en un bosque derechos y erguidos, al verse obligados a buscar por encima de sus congéneres el aire y el sol que precisa, en lugar de retorcerse sobre sí mismos y encorvar caprichosamente sus ramas como hacen los troncos aislados. De igual modo, la cultura y el orden social son fruto del antagonismo de nuestras tendencias egoístas. Al igual que Adam Smith en el ámbito de la economía, Kant quiere contar también con una especie de «mano invisible» que se las ingenie para extraer concordia de la dis-

---

[21] Cf. Immanuel KANT, *El conflicto de las Facultades*, Ak. VII, 6; edición de Roberto R. Aramayo, con un epílogo de Javier Muguerza, Alianza, Madrid, 2003, p. 51.

[22] Cf. Immanuel KANT, *Hacia la paz perpetua*, Segunda Parte, Segundo Artículo definitivo para la paz perpetua, Ak. VIII, 357. Hay edición castellana de Jacobo Muñoz en Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

cordia. Y este proceso dialéctico dispone de dos mecanismos contrapuestos, que operan en él a modo de sístole y diástole. Por un lado, el idioma y las convicciones religiosas disgregan a los pueblos, mientras que, por otro, el espíritu comercial tiende a unirlos —como vimos que sucedía en su Königsberg natal—, un *espíritu comercial* que, según Kant, «no puede coexistir con la guerra y, antes o después, se apodera de todos los pueblos. Como el poder del dinero es el más fiel de todos los poderes (medios) subordinados al poder del Estado, los Estados se ven obligados a fomentar la paz y a evitar la guerra mediante negociaciones»[23].

III. EL ARTÍCULO «SECRETO» DE *HACIA LA PAZ PERPETUA*

Acaso animado por el clamoroso éxito que alcanzó la primera edición de *Hacia la paz perpetua*, que además de agotarse con enorme rapidez fue traducida inmediatamente al francés, Kant incorporó en la segunda edición un «Artículo secreto», como los que menudean en los protocolos diplomáticos. Allí se dice que la reflexión filosófica, lejos de rendir vasallaje al poder político, debe ir por delante del derecho para iluminar su tarea e ir mejorando cualquier tipo de legislación. El intelectual ha de criticar por definición al poder establecido y abstenerse de acceder a él, porque nadie puede asumir la esquizofrénica labor de ostentar el poder y criticarlo constructivamente al mismo tiempo[24]:

> No cabe confiar en que los reyes filosofen o esperar que los filósofos lleguen a ser reyes, pero tampoco hay que desearlo, porque detentar el poder corrompe inexorablemente el libre juicio de la razón. Sin embargo, es imprescindible que los reyes no hagan desaparecer o acallar a la casta de los filósofos y que, por el contrario, les dejen hablar públicamente para que iluminen su tarea[25].

Este asesoramiento imparcial, mediante la crítica de lo que necesita ser enmendado, permitiría que «el Estado fuera reformándose a sí mismo de vez en cuando y progresara continuamente hacia lo mejor ensayando la evolución en lugar de la revolución»[26]. A juicio de Kant, un «cambio en una constitución política (defectuosa), que bien puede ser necesario a veces, sólo puede ser introducido por el soberano mismo mediante una *reforma*, pero no por el pueblo, por consiguiente, no mediante una *revolución*»[27]. Sería contradictorio en sí mismo que una norma jurídica reconociese algo así como un derecho a la revolución y

---

[23] Cf. *op. cit.*, Ak. VIII, 368.

[24] Cf. Roberto R. ARAMAYO, *La quimera del rey filósofo. Los dilemas del poder o el frustrado idilio entre la ética y lo político*, Taurus, Madrid, 1997, *passim*. Cuando me tocó redactar una presentación para esta obra de Kant, decidí ponerle un título tan significativo como éste: «De la incompatibilidad entre los oficios de filósofo y Rey, o del primado de la moral sobre la política», estudio introductorio a Manuel Kant, *Por la paz perpetua*, con un prólogo de Juan Alberto Belloch, Ministerio de Justicia e Interior, Madrid, 1994, pp. IX ss.

[25] Cf. Immanuel KANT, *Hacia la paz perpetua*, Ak. VIII, 369.

[26] Cf. Immanuel KANT, *El conflicto de las Facultades,* AK VII, 93; ed. cast. cit., p. 170.

[27] Cf. Immanuel KANT, *La metafísica de las costumbres*, Ak. VI, 322. Contamos con una edición castellana de Adela Cortina en Tecnos, Madrid, 1989.

consagrara con ello una resistencia que no fuese meramente pasiva. Sin embargo, los ciudadanos deben conservar siempre «la facultad de dar a conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones del soberano le parece haber de injusto para con la comunidad»[28], ya que *la libertad de pluma* es el único paladín de los derechos del pueblo y «lo que un pueblo no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo»[29].

Una constitución legítima debe atenerse al *derecho civil* de los hombres en un pueblo, al *derecho de gentes* de los Estados en sus relaciones mutuas e igualmente al *derecho cosmopolita*, «en cuanto hay que considerar a hombres y Estados, en sus relaciones externas, como ciudadanos de un Estado universal al que pertenecen toda la humanidad»[30]. Quien aplica esa constitución con esa triple vertiente debe gobernar conforme a un *espíritu republicano*, es decir, con arreglo a la noción del contrato social, «una mera idea de la razón, pero que tiene su indudable realidad práctica, a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes *como si* éstas pudieran haber emanado de la voluntad unidad de todo un pueblo. Pues ésta es la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública»[31]. Además contamos con un criterio adicional para detectar lo que no es justo: «Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres y cuyos principios no se compadecen con la *publicidad*»[32].

Este principio de la publicidad que discrimina lo injusto sirve, paradójicamente, para descartar una vez más cualquier cobertura legal a un proceso revolucionario. Al plantear la cuestión de si la revolución es un medio legítimo para que un pueblo se libere del poder opresivo ejercido por un tirano, Kant reconoce que no se cometería ninguna injusticia derrocando a un tirano cuyos actos conculcan los derechos del pueblo, pero que sí sería injusto reivindicar tales derechos por esa vía, puesto que difícilmente podría hacerse pública la máxima de una eventual sublevación. Los propósitos de la rebelión serían irrealizables al reconocerse públicamente sus principios. Además, como vimos hace un momento, cualquier presunto derecho a la revolución representaría un absurdo jurídico[33]. «No existe ningún derecho de rebelión contra el monarca, ni siquiera bajo el pretexto de que abusa tiránicamente del poder»[34], leemos en *La Metafísica de las costumbres*; «toda oposición contra el supremo poder legislativo, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito más punible en una comunidad, porque destruye sus fundamentos»[35], sentencia *Teoría y práctica*.

Estas afirmaciones las vierte quien llegó a ser tildado de jacobino por ensalzar la Revolución francesa, como enseguida veremos, y que durante su periodo

---

[28] Cf. Immanuel KANT, *Teoría y práctica*, Ak. VIII, 304; ed. cast. cit., p. 46.
[29] Cf. ibíd., p. 47.
[30] Cf. Immanuel KANT, *Hacia la paz perpetua*, Ak. VIII, 349.
[31] Cf. Immanuel KANT, *Teoría y practica*, Ak. VIII, 297.
[32] Cf. Immanuel KANT, *Hacia la paz perpetua*, Ak. VIII, 381.
[33] Cf. Roberto R. ARAMAYO, *Crítica de la razón ucrónica. Estudios en torno a las aporías morales de Kant*, con un prólogo de Javier Muguerza, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 163 ss.
[34] Cf. Immanuel KANT, *Metafísica de las costumbres*, Ak. VI, 320.
[35] Cf. Immanuel KANT, *Teoría y práctica*, Ak. VIII, 299; ed. cast. cit., p. 40.

precrítico, hacia 1776, escribió en sus *Reflexiones* razonamientos como éste: «La historia de los Estados ha de escribirse poniendo de relieve el provecho que sus respectivos gobiernos han proporcionado al mundo. En este sentido las revoluciones de Suiza, Holanda e Inglaterra constituyen los acontecimientos más importantes de los últimos tiempos»[36]. Resulta curioso cotejar este pasaje con estas líneas de *Teoría y práctica*: «apenas cabe dudar de que, si hubieran fracasado aquellas revoluciones por las cuales Suiza, los Países Bajos o Gran Bretaña han conseguido sus constituciones, ahora tan alabadas por su acierto, el lector de su historia no vería en el ajusticiamiento de sus promotores sino el merecido castigo de los grandes criminales»[37]. En realidad, Kant cree no desdecirse y sólo pretende advertir que no conviene mezclar el éxito, que por su propia naturaleza es incierto, con los fundamentos del derecho, que no deben depender del azar.

IV. LA LECTURA KANTIANA DEL SIGNIFICADO DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Pese a todo ello, en *El conflicto de las Facultades*, que apareció en otoño de 1798, Kant hace una valoración muy positiva de la Revolución francesa como un acontecimiento histórico que simboliza el progreso moral del género humano hacia lo mejor, dado el entusiasmo que despierta en los espectadores, un entusiasmo que, al ser genuino, se ciñe a lo ideal y a lo puramente moral, cual sería el caso del derecho y de la justicia, sin que sea vea empañado entonces por ningún tipo de cicatero interés particular. Es esa contienda la balanza sólo podía inclinarse a favor de quienes defendían el derecho del pueblo al que pertenecían y cuyo fervor estaba dictado por la noción de justicia, «una exaltación con la que simpatizó el público que contemplaba todo ello desde fuera sin albergar el más mínimo propósito de entrar en escena»[38]. Como vamos a ver, el balance kantiano dista mucho de ser ingenuo y no ignora los horrores de la época del terror:

> La revolución de un pueblo pletórico, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miseria o atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera esperar llevarlo a cavo venturosamente al emprenderlo por segunda vez y, sin embargo, esa revolución, a mi modo de ver, encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en ese juego) una *simpatía* conforme al deseo que colinda con el entusiasmo y cuya propia exteriorización llevaba aparejado un riesgo, la cual no puede tener otra causa que una disposición moral en el género humano[39].

Resulta curioso cotejar la versión definitiva con lo que se considera el borrador del *Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, es decir, la Reflexión 8077. Allí Kant consta-

---

[36] Cf. Immanuel KANT, Reflexión 1438, Ak. XV, 628; en *Kant. Antología*, ed. cit., p. 114.
[37] Cf. Immanuel KANT, *Teoría y práctica*, Ak. VIII, 300; ed. cast. cit., p. 42.
[38] Cf. Immanuel KANT, *El conflicto de las Facultades*, Ak. VII, 86-87; ed. cast. cit., p. 162.
[39] Cf. *op. cit.*, Ak. VII, 85; p. 160.

ta la sana envidia que los prusianos experimentan frente a la transición del absolutismo hacia el modelo republicano acometida en Francia, si bien se lamenta la violencia de semejante revolución. Entre paréntesis aduce razones bastante más prosaicas para desechar la importación a su país de tal transición, cual son el enclave geoestratégico de Prusia o que sus conciudadanos tampoco se muestren tan quejumbrosos como los franceses del actual orden de cosas. Pero, a renglón seguido, aprovecha esta hipotética desafección para trocarla en desinterés y transformar el hecho histórico en un hito del progreso de la humanidad, haciendo ingresar a los franceses en el templo de la gloria, mientras que quienes les hacen frente, como el ministro de la guerra británico, merecen el calificativo de mortal enemigo del género humano:

> Qué significa ese vivo entusiasmo que embarga al mero espectador (de la revolución) de un pueblo gobernado antes por el absolutismo y cuya revolución conlleva las mayores tribulaciones, tanto internas como externas, llevándole a desear ardientemente la consecución de tal empresa: que incluso los súbditos de un Estado gobernado más o menos como aquel les gustaría ver realizada esa transición, máxime si pudiera tener lugar sin una revolución violenta que no desean para sí (en parte, porque no les va mal del todo y, especialmente, porque el enclave del Estado al que pertenecen no permite otra constitución sino la monárquica sin correr el riesgo de quedar desmembrados por sus vecinos colindantes), siendo así que la apasionada simpatía mostrada por estos espectadores en enteramente desinteresada. Para suscitar un entusiasmo tan universal tan universal, ha de afectar al espectador un auténtico interés, común a todo el género humano, imaginándose que se inaugura aquí una época en donde nuestra especie deje de oscilar continuamente en su marcha hacia lo mejor, salpicada de continuos retrocesos, para encaminarse lentamente hacia un proceso sin interrupciones. Pitt, que, desde un país vecino, quisiera encarrilar las cosas hacia las viejas estructuras, es odiado como enemigo del género humano, mientras que nos nombres de aquellos que instauran un nuevo orden en Francia, digno de mantenerse eternamente, ingresan en el templo de la gloria Inglaterra, el país que otrora contase con la simpatía del mundo a causa de sus denodados esfuerzos por mantener su aparente libertad, ha caído en el descrédito al compararse su constitución con la proyectada en Francia tras el cambio de régimen, donde la libertad se asienta mucho más radicalmente[40].

Sabrá disculparse que la cita sea tan extensa. Primero, porque se trata de un texto mucho menos conocido que los citados habitualmente y, en segundo lugar, porque aquí nos encontramos con un documento atípico dentro de la producción kantiana, una de las raras ocasiones en que Kant comenta los hechos del momento y se ciñe al análisis de acontecimientos políticos determinados. En realidad, la Reflexión 8077 supone toda una cantera en este sentido. Un poco más adelante Kant da en comparar al monarca inglés con el Directorio de la joven República francesa. La piedra de toque para caracterizar la monarquía inglesa como absolutista y de representativo al poder francés estriba en los procedimientos para declarar o no la guerra. Mientras que los representantes franceses deben consultar al pueblo, el rey inglés tiene potestad para hacerlo por su cuenta primero y solicitar luego al parlamento las medidas que permitan costearla. Los representantes del pueblo nunca sabrán rehusar esa petición, porque según Kant

---

[40] Cf. Immanuel KANT, Reflexión 8077, Ak. XIX, 604-605; en *Kant. Antología*, ed. cast. cit., pp. 100-101.

el monarca británico dispone de todos los medios adecuados para encausar su voluntad con arreglo a la codicia: «la provisión de todos los puestos lucrativos en el ejército y en la armada, en la corte o en la Iglesia, por no hablar de las sinecuras. Cada uno de esos representantes del pueblo (aunque no posea un interés personal en el asunto) no dejarán de tener parientes o buenos amigos que se recomienden para uno u otro cargo»[41].

Las notas a pie de página tampoco suelen tener desperdicio. Sin ir más lejos, en *El conflicto de las Facultades* cabe leer cosas como ésta: «ciertos impostores, para darse importancia, han calumniado esta inocente politiquilla [nuestra] tildándola de afán reformista, jacobinismo y revuelta facciosa que pone en peligro al Estado, a pesar de que no existía motivo para ello, máxime al tratarse de un país que dista más de cien leguas del escenario de la revolución»[42]. En el ya citado borrador, Kant hace confluir su análisis de la Revolución francesa con el cosmopolitismo, con esa perspectiva cosmopolita que podría conjurar las guerras. «Un gobierno nacional que sea cosmopolita al mismo tiempo es posible en toda constitución. Imaginarse que uno es, simultáneamente, miembro de una nación y ciudadano del mundo constituye la más excelsa idea que el hombre puede hacerse acerca de su destino, siendo esto algo que no puede ser pensado sin entusiasmo»[43].

El mayor júbilo suscitado por la Revolución francesa sería ese talante cosmopolita y el contribuir a generar una constitución que, precisamente, por su inherente cosmopolitismo, proscriba las guerras como fruto de un derecho arbitrario y absolutista. Este hito histórico supone un verdadero punto de inflexión, al menos en el terreno de lo simbólico, haciéndole abrigar esperanzas de que sea posible «mejorar la constitución del Estado basándola en el derecho natural y no menospreciar el influjo de las disposiciones naturales del hombre, cuya reivindicación de un derecho innato a acatar voluntariamente la ley civil es tan poderosa como invencible, como no le ha faltado ocasión de demostrar en su eterno pulso con el poder[44]. La idea de una constitución auténticamente republicana constituiría un modelo al que acercarse tan progresiva como asintóticamente, y esa meta se basaría en las disposiciones naturales del género humano, cuyo fundamento es que cada cual constituye un fin en sí mismo, sin suponer un mero medio para otra finalidad. El influjo de tal meta haría trabajar al hombre a favor del «*supremo bien cosmopolita*, imbuyéndole de un entusiasmo tan acendrado y universal que, cuando menos, equivale al deseo arraigado en el más poderoso móvil moral: como un *Factum* sobre cuya realidad cabe invocar a todos los hombres como testigos»[45].

Al igual que sucede con Rousseau, su maestro en estas lides, dentro del pensamiento kantiano la reflexión política acaba entretejiéndose con los plantea-

---

[41] Cf. *op. cit.*, p. 102.

[42] Cf. Immanuel KANT, *El conflicto de las Facultades*, Ak. VII, 86 nota; ed. cast. cit., p. 161 nota.

[43] Cf. Immanuel KANT, Reflexión 8077, Ak. XIX, 608-609; ed. cast. cit., p. 104.

[44] Cf. *op. cit.*, 611; p. 106.

[45] Cf. ibíd., 612.

mientos morales. No en vano, para Kant, «la justicia es algo que debe ser salvaguardado como algo sacro, al margen del sacrificio que tal cosa conlleve para el poder establecido; aquí no cabe partir la diferencia e inventarse una componenda intermedia, como sería el híbrido de un derecho pragmáticamente condicionado a medio camino entre lo justo y lo provechoso»[46]. La política siempre debe rendir vasallaje al derecho y a la justicia. De ahí su distinción entre los moralistas políticos y los políticos morales. Mientras el primero intenta conciliar las reglas de juego con sus pautas morales, adaptando aquéllas a éstas, el segundo pretenderá forjarse una ética domesticada por las conveniencias y la razón de Estado[47].

V. LOS JUICIOS DE KANT SOBRE FEDERICO EL GRANDE

A decir verdad, esta crucial distinción kantiana está muy relacionada con un dato biográfico tan relevante como el de haber nacido en la cosmopolita Königsberg. El mismo año que Kant ingresa en la universidad, 1740, accede al trono Federico II de Prusia, quien se bautizó a sí mismo como el filósofo de Sans-Souci y fue saludado por Voltaire como la encarnación del rey-filósofo platónico, hasta el punto de llegar a escribir «conjuntamente» un *Antimaquiavelo*[48].

También Kant ensalzará la figura de Federico el Grande y casi al final de su reinado, en 1784, dirá que su tiempo puede ser llamado «época de la Ilustración» o también «el Siglo de Federico»[49], indistintamente. A Federico II Kant le reconoce fundamentalmente dos cosas. Primero, «asumir como un *deber* suyo el no prescribir a los hombres nada en cuestiones de religión, dejando libre a cada cual para servirse de su propia razón en todo cuanto tiene que ver con la conciencia»[50]. Y, en segundo lugar, «el consentir a sus súbditos que hagan un uso *público* de su propia razón y expongan públicamente al mundo sus pensamientos sobre una mejor concepción de la legislación, aun cuando critiquen con toda franqueza la que ya ha sido promulgada»[51].

Este juicio kantiano se matizará con el paso del tiempo, como muestran las otras dos veces que Kant alude a Federico en sus obras. En *Hacia la paz perpetua* le podrá como ejemplo de adoptar «un modo de gobierno conforme al espíritu de un sistema representativo, como verbigracia Federico II al *decir* cuando menos que él era simplemente el primer servidor del Estado»[52], si bien una nota subsiguiente viene a derrochar ironía con este aserto: «cualquier príncipe, al

---

[46] Cf. Immanuel KANT, *Hacia la paz perpetua*, Ak. VIII, 380.

[47] Cf. Roberto R. ARAMAYO, *La quimera del rey filósofo*, ed. cit., pp. 117 ss.

[48] Cf. FEDERICO II DE PRUSIA, *Antimaquiavelo. O refutación del Príncipe de Maquiavelo*, edición de Roberto R. Aramayo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.

[49] Cf. Immanuel KANT, *Contestación a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?*, Ak. VIII, 40; incluido en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, edición de Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2004, p. 91.

[50] Cf. ibíd.

[51] Cf. *op. cit.*, Ak. VIII, 41; p. 92.

[52] Cf. Immanuel KANT, *Hacia la paz perpetua*, Ak. VIII, 352.

administrar lo más sagrado que tiene Dios sobre la tierra, el derecho de los hombres, debería estar constantemente preocupado por haberse situado demasiado cerca del ojo de Dios»[53]. Pero es al final de su *Antropología* donde Kant decide ajustar cuentas con Federico el Grande: «aquel gran monarca, al mismo tiempo que *en público* confesaba ser simplemente el primer servidor del Estado, no podía ocultar lo contrario y lo confesaba en privado, aunque disculpándose personalmente y atribuyéndoselo a la corrupción de esa mala *raza* que se llama la especie humana»[54].

Según parece, al final de sus días, Kant ya no tenía por modelo a Federico II, sino a los revolucionarios franceses y su contagioso cosmopolitismo de corte republicano. Heine supo tomar buena nota de tal devoción kantiana por la Revolución francesa y nos brindó este impagable relato, donde dio en comparar a Kant nada menos que con Robespierre:

> Dicho sea sinceramente: en comparación con nosotros, vosotros, los franceses, sois tibios y moderados. Lo más que habéis hecho es matar a un rey, el cual, por lo demás, había perdido la cabeza ya antes de que le descabezarais. En realidad se hace demasiado honor a Robespierre al compararle con Kant. Robespierre tenía, sin duda, sus ataques de cólera destructiva, pero en cuanto se trataba del Ser Supremo, se lavaba las manos ensangrentadas y se ponía la casaca azul de los domingos [...]. En cambio, Kant ha tomado el cielo por asalto y ha pasado a cuchillo a toda la guarnición. Veis que yacen sin vida los guardias de corps ontológicos, cosmológicos y psicoteológicos; la misma deidad, privada de demostración, ha sucumbido; ya no hay ni misericordia divina, ni bondad paternal, ni recompensa futura para las privaciones actuales; la inmortalidad del alma está en la agonía. No se escucha sino estertores y gemidos [...]. Tuvimos tumultos en el mundo del pensamiento como vosotros lo tuvisteis en el mundo material, y tanto nos ahogamos en la demolición del antiguo dogmatismo como os paso a vosotros en el asalto de la Bastilla[55].

---

[53] Cf. *op. cit.*, Ak. VIII, 352-353 nota.

[54] Cf. Immanuel KANT, *Antropología en sentido pragmático*, Ak. VII, 333 nota.

[55] Cf. Heinrich HEINE, *Alemania*, traducción de Max Aub, UNAM, México, 1972, pp. 74-75, 82-83 y 84; cf. asimismo Heinrich HEINE, *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, edición de Juan Carlos Velasco, traducción de Manuel Sacristán, Alianza, Madrid, 2008, pp. 153-154 y 165-167.

21. LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE HEGEL

DALMACIO NEGRO PAVÓN
Universidad CEU San Pablo

SUMARIO: I. La figura de Hegel.—II. El mundo de Hegel.—III. El contexto general europeo.—IV. Escritos políticos.—1. Sobre *La Constitución de Alemania.*—2. Escritos políticos menores.—3. Escritos relacionados.—V. Organicismo.—VI. El poder.—VII. La Constitución.—VIII. El principio representativo. —IX. El Estado.

I. LA FIGURA DE HEGEL

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació el 27 de agosto de 1770 en Stuttgart, Suabia, del Estado de Württenberg, el único protestante en la Alemania del sur. En el seminario de Tubinga trabó una amistad íntima con Hölderlin (1770-1843) y Schelling (1775-1854). No extinguidos los ecos de la revolución norteamericana, empezó a interesarse en la política y los tres amigos siguieron con avidez y entusiasmo el curso de la francesa, cuya noticia habían celebrado plantando el «árbol de la libertad» y bailando alrededor.

A sus padres les hubiese gustado que fuera pastor de la Iglesia luterana. Pero Hegel no tenía vocación eclesiástica y, terminados sus estudios (1793), se empleó como preceptor privado en Berna y luego en Frankfurt. Pero su pensamiento es ininteligible sin la religión: en él culmina la teología política de la filosofía moderna, con la diferencia de que intentó superar «la Gran Separación» entre religión y política que la caracteriza[1]. Para el seminarista luterano Hegel, nutrido de cultura clásica y lector entusiasta de Shakespeare y Schiller, el drama del hombre moderno era la vida política, debido a la tensión entre el absolutismo y la liber-

[1] «Hablando históricamente —escribe M. LILLA—, la teología política es la forma primordial del pensamiento político y en la actualidad sigue siendo una alternativa viva para muchos pueblos» (*El Dios que no nació. Religión, política y el Occidente moderno*, Debate, Barcelona, 2010, 7, pp. 265-267). Es prácticamente imposible entender el pensamiento moderno sin tener en cuenta la Biblia (y la doctrina protestante de la «sola Escritura») y, según este autor, el empeño de la filosofía moderna en demostrar la existencia de Dios, constituye el origen de la «Gran Separación». Para K. ARMSTRONG, el quid de la cuestión es el abandono de la teología apofática tradicional (*En defensa de Dios. El sentido de la religión*, Paidós, Barcelona, 2009). Cf. también W. T. CAVANAUGH, *La imaginación teo-política*, Nuevo Inicio, Granada, 2007. Según Cavanaugh (que no habla de la Gran Separación), todo habría comenzado con la transformación de la fe cristiana en una religión.

tad individual, y su teología política protestante —que es como decir toda su obra— constituye un intento de conciliar la política y la religión. Su dogma fundamental podría ser el *dictum* de las póstumas *Lecciones de filosofía de la historia universal*: «en la religión cristiana Dios se ha revelado, esto es, ha dado a conocer a los hombres lo que Él es; de suerte que ya no es un arcano ni un secreto»[2]. Hegel, dice Félix Duque, pretendió ser el filósofo cristiano por excelencia.

2. Hegel comenzó su vida intelectual en Berna (1794-1797) y Frankfurt (1797-1800) con escritos religiosos. Influido por la crítica ilustrada, veía en la unión o alianza entre la Iglesia y el Estado, la religión y la política, el mayor obstáculo al progreso de la libertad, y esos trabajos juveniles, si no son anticristianos, son por lo menos antieclesiásticos[3]. En todo caso son escritos secularizadores según la dudosa idea corriente sobre la secularización, concepto que en realidad no explica nada. Su biógrafo Horst Althaus cita una carta de 1795 a Schelling, fechada en Berna, en la que se despide así: «Razón y libertad siguen siendo la consigna, y nuestro punto de unión la Iglesia invisible»[4].

Recomendado por Schelling, fue nombrado en 1801 docente privado en Jena, la universidad del ducado de Weimar que cuidaba Goethe (1749-1832). Cerrada en 1806 tras la famosa batalla ganada por Napoleón, a quien había visto pasar bajo su ventana en su caballo blanco, en marzo del año siguiente (el mes en que apareció la *Fenomenología del espíritu*, que suele considerarse su obra decisiva), se trasladó a Bamberg para dirigir un periódico. Designado director del liceo de Núremberg con la obligación de enseñar filosofía, permaneció en esta ciudad desde 1809 hasta 1816, año en que pasó a la universidad de Heidelberg.

En 1818 se trasladó definitivamente, con apoyo oficial, a la universidad de Berlín. Aquí consiguió un gran número de discípulos, siendo esta época la que le dio más fama, no exenta de envidia y rencores[5]. Murió el 14 de noviembre de 1831, probablemente a causa del cólera. Algunos discípulos editaron apuntes de sus lecciones, de valor desigual cuando se trata del mismo tema.

---

[2] Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1955. Hegel partía sin duda de la afirmación del Evangelio de San Juan: «A Dios nadie lo vio jamás; el Hijo único, que es Dios y que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer» (1, 18). Su pensamiento identifica lo divino con el «Espíritu» y su filosofía versa sobre su acción en el mundo, siguiendo (entre otros) a Joaquín de Fiore, a Kant y a Fichte, para quien «en el principio era la Acción» entendiendo por acción el Logos, la palabra divina del mismo Evangelio.

[3] Sobre estos escritos, W. DILTHEY, *Hegel y el idealismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956; H. ALTHAUS, *Hegel und Die heroischern Jahre der Philosophie*, Carl Hansen, Múnich/Viena, 1992, XII. Cf. la valiosa edición de textos «secundarios» de G. W. F. HEGEL, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 56. Vid. la «Introducción» del cotraductor J. M. Ripalda.

[4] *Op. cit.*, VI, p. 62. La Iglesia invisible eran el propio Hegel, Hölderlin y Schelling, de cuyo prometido sistema filosófico esperaba el primero, declarándose su «aprendiz», una revolución. Los maestros eran Kant y Fichte y, más lejanamente, Herder y Lessing. Todos ellos criticaban el anquilosamiento de la Iglesia oficial, cuya religiosidad, decía Goethe, era un seco moralismo.

[5] Vid. la biografía citada de H. *Althaus*. En español, A. VANASCO, *Vida y obra de Hegel*, Planeta, Barcelona, 1973.

3. Hegel, un poderoso pensador, es uno de los mayores filósofos que han existido. Su pensamiento, decía Zubiri, representa «la madurez intelectual de Europa»; «la verdad de Europa está en Hegel»[6]. A partir del casi místico *El espíritu del cristianismo y su destino* (1799), la religión y la política, desusadamente intensa desde la Gran Revolución, están latentes o presentes en casi todos sus escritos. Tras su muerte, surgió el «hegelianismo», que se dividió en seguida entre una tendencia «conservadora», y otra crítica, entonces «liberal», y, por supuesto, una más aséptica de centro. El hegelianismo consiste principalmente en una politización, más o menos ideológica según los casos, del pensamiento de Hegel. Llegó a ser considerado tan peligroso, que Schelling fue llamado a Berlín para combatir «la semilla de dragones del panteísmo hegeliano», al decir del rey prusiano Federico Guillermo IV. El «panteísmo hegeliano» es en realidad su filosofía de lo Absoluto[7], una filosofía de la vida divina, en el sentido de la vida filosófica de Aristóteles y Santo Tomás[8]. Vida del espíritu —«lo eterno en el hombre» (Max Scheler)—, a la vez *deus ex machina* y síntesis de la totalidad del mundo, cuyo espejo es la ciencia. Pero mientras Schelling tendía a alejar a Dios del mundo, Hegel veía en el espíritu divino el fundamento de su realidad, la realidad histórica. Políticamente, el hegelianismo más destacado fue el marxista, cuya última manifestación importante, la Escuela de Frankfurt, volvió a las fuentes hegelianas. Hoy se tiende a estudiar el pensamiento de Hegel liberado del hegelianismo de cualquier especie[9].

4. Según Cassirer, «el problema de la religión y el problema de la historia son los dos centros intelectuales de la doctrina de Hegel [...]. Al estudiar sus primeros escritos apenas es posible trazar entre dichos problemas una línea divisoria. Están confundidos el uno con el otro y constituyen una unidad inseparable. La tendencia fundamental del pensamiento de Hegel puede describirse diciendo que habló de religión en términos de historia, y de historia en términos de religión»[10]. Pero el denominador común es siempre lo Político y sus escritos hasta la *Fenomenología* suelen considerarse la clave de sus ideas políticas[11]. La

---

[6] «Hegel y el problema de la metafísica», al comienzo, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1951 y otras ediciones.

[7] Sobre el discutible panteísmo de Hegel, A. T. B. PEPERZAC, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, 3.ª ed., M. Nijhoff, La Haya, 1969, art. 2.0, 5, p. 181.

[8] Cf. J. RITTER, «Hegel und die französische Revolution», I, p. 186, en *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt, 1959.

[9] Sobre el hegelianismo en general, todavía G. MOOG, *Hegel y la escuela hegeliana*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1931.

[10] *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1947, XVII, p. 301.

[11] Los escritos sobre el «joven Hegel» (al que sus condiscípulos de Tubinga llamaban «el viejo», por su carácter reconcentrado y meditabundo), alentados en buena parte por la escuela de Frankfurt, son muy numerosos. Entre ellos, G. LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, México, 1963; A. NEGRI, *Stato e diritto nel giovane Hegel. Studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel*, Cedam, Padua, 1958. Le prestan atención: F. PRIETO, *El pensamiento político de Hegel*, Universidad Comillas, Madrid, 1983; B. BOURGEOIS, *La pensée politique de Hegel*, Puf, París, 1969 y sucesivas ediciones; y el ensayo de R. KRONER, *El desarrollo filosófico de Hegel*, Leviatán, Buenos Aires, 1971. Sobre

íntima conexión, certificada por la historia, que establece Hegl entre religión y política hace pensar si no es más bien un teólogo (político) que un filósofo.

El Evangelio de San Juan comienza: «en el principio era el *Logos*». Y el principio rector del sistema de Hegel, inspirado por San Agustín, Eckhart, etc., es el espíritu como mundanización de lo divino según la fórmula juvenil *Geist ist Zeit* (el espíritu es tiempo): es una teología de la historia interpretada en su temporalidad mundana como filosofía de la historia del despliegue del espíritu, en la que se articulan la política, la religión y la filosofía[12]. Según Marcuse, el espíritu viene a ser el término para designar a la razón como histórica: los actos humanos están guiados por ideas: son acciones del espíritu que, siendo uno en su simplicidad originaria y final, parece múltiple al manifestarse históricamente en los individuos singulares, en quienes el espíritu se mezcla con los sentidos, la naturaleza, es decir, la materia.

De ahí que las oposiciones y contradicciones en la vida temporal sean aparentes, meros fenómenos, y, para superarlas —asumirlas (*aufheben*)—, haga Hegel de la conexión universal de los conceptos y las acciones humanas la categoría hermenéutica clave. El hombre es así un ser histórico cuyos conceptos están preñados de historicidad. Hegel rechazaba por eso el «estado de naturaleza», el dogma en que descasaba la teología política moderna desde Hobbes[13]. De este modo, su pensamiento, sin pertenecer propiamente a la Escuela histórica entonces en auge, viene a ser una descripción teológico-filosófica protestante de la Historia.

Aunque se le encasille en la corriente «idealista», el interés de Hegel por la historia se debe a que es un pensador de lo concreto. Lo prueban sus escritos políticos que, según uno de sus editores, Jürgen Habermas, «arrojan una apropiada luz acerca de la relación entre la teoría y la práctica[14]. «¿Quién piensa abstractamente? El hombre inculto, no el hombre culto», escribió Hegel hacia 1807[15]. En abstracto sólo piensan los primitivos. Al inculto, el hombre culto le parece abstracto porque piensa espiritualmente, lo que para Hegel significa en función de la totalidad, la unidad de lo espiritual.

5. Políticamente, parte Hegel del caso concreto que le preocupó siempre: Alemania. Eso no impide que su pensamiento político tenga un valor universal: la comprensión profunda de la excepción ilumina la regla. El destino del pueblo alemán —el pueblo como individuo colectivo, histórico—, y el de cualquier otro, depende de la comprensión de la situación histórica en su totalidad; de la *verdad*

Hegel en general, teniendo muy en cuenta su pensamiento político, W. KAUFMANN, *Hegel*, Alianza, Madrid, 1968; J. N. FINDLAY, *Reexamen de Hegel*, Grijalbo, Barcelona, 1969.

[12] Cf. B. BOURGEOIS, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Vrin, París, 1991.

[13] Afirma en el escrito de Frankfurt *La positividad (nuevo comienzo)*: «El concepto de naturaleza humana admite infinitas modificaciones [...], la naturaleza humana no existió nunca en estado puro». El término «naturaleza humana pura» sólo expresa el concepto general. «Sin embargo, la naturaleza viviente es siempre algo distinto a su concepto» (*Escritos de juventud*, p. 420).

[14] *Politische Schriften Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt, 1966, Epílogo, p. 351.

[15] «¿Quién piensa abstractamente?», en *Esencia de la filosofía y otros escritos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1980.

del momento presente según el estado del espíritu del mundo, el *Weltgeist* como manifestación de lo divino, la realidad fundamentante de todo lo que hay: es la voluntad de Dios *en tanto* actúa en el mundo y el mundo es consciente de ello. De la asunción empírica, práctica, de esa verdad, depende que Alemania, entonces al margen de la historia, se sitúe a la altura de los tiempos según el *Weltgeist*.

Alguien ha llamado a Hegel el Maquiavelo alemán porque le menciona al escribir sobre la situación del Imperio. Pero a Hegel, para quien la civilización europea inspirada por la libertad evangélica —la libertad de la conciencia— dirige el curso de la historia universal, le interesaba más Montesquieu. El pensador francés había intuido que la Nación había devenido la forma histórico-política de la civilización —de la eticidad—, igual que lo habían sido la Polis en la griega, el Imperio en la romana o el Sacro Imperio fundado por Carlomagno en la medieval, en cuyo seno se formaron las naciones. El mismo Montesquieu, antes de escribir el famosísimo e influyente *Espíritu de las leyes* sobre la Nación, había estudiado el caso concreto de Roma en sus *Consideraciones sobre la grandeza y decadencia de los romanos.* Y, de modo parecido, Hegel estudia con mayor hondura, al ser una experiencia concreta y cercana, *La Constitución de Alemania,* obra que contiene, quintaesenciado, su pensamiento político.

6. Escrita al concluir la última guerra entre el Imperio y la joven República francesa en un desastre tal, que daba derecho a pensar que el Imperio había llegado al límite, Hegel se sentía emocionalmente cerca de Maquiavelo, reclamando también un Teseo para Alemania; pero como pensador prefería a Montesquieu, con una diferencia sustancial por la que estaba empero casi tan lejos del ilustrado francés como del italiano. Este último percibía la realidad de la Nación y la aparición del Estado. Sin embargo, su modo de pensamiento era demasiado ahistórico para poder ver en ello un problema de civilización, concepto inexistente entonces íntimamente relacionado en Hegel con el de *Weltgeist.* Cita a Maquiavelo casi para excusarse de la crudeza con que se expresa y como un ejemplo de que la objetividad no puede vacilar en arrostrar juicios adversos.

Montesquieu había escrito su gran obra, *El espíritu de las leyes*, de manera estática, como una suerte de sistema newtoniano, y Hegel iba más allá: tenía ante sí a Herder, a Lessing, a Schiller, al mismo Kant, al italiano Vico y a Goethe, en *arrière-pensée,* al teólogo franciscano Joaquín de Fiore, y había madurado la *Weltanschauung* histórica de la Ilustración alemana. En consecuencia, si la obra de Hegel correspondiente al *Espíritu de las leyes* es en cierto modo la *Filosofía del Derecho* (1821), hay que entenderla empero inserta en la dinámica *Filosofía de la Historia*, el despliegue y desarrollo de las formas de la libertad que reflejan la marcha mundana, temporal, del espíritu en la Creación, antes de volver a su simplicidad originaria. No desarrolla, pues, una tipología de los gobiernos como Montesquieu: no se conforma con la explicación científica de lo histórico, sino que busca la comprensión metafísica de la *verdad* de la realidad empírica, a través de las formas de vida, cuya síntesis es lo Político; es decir, en la historia de las formas políticas, puesto que la historia es la historia de la libertad del espíritu guiada por la «astucia» de la razón. Y el sujeto de la historia

es el Estado poseído por la vitalidad del espíritu propia de cada momento de la evolución del *Weltgeist*. La historia es la historia de las formas del Estado (en las que, en tanto protestante, incluye las de la religión), como la parte política, temporal, mundana, terrenal, de la historia de la filosofía: ésta piensa lo divino, lo eterno en sí mismo, como lo Absoluto, el espíritu en, por y para sí, en sus manifestaciones temporales, por lo que el pensamiento propiamente filosófico es filosofía de la filosofía de la historia de la filosofía.

II. EL MUNDO DE HEGEL

1. De acuerdo con el principio enunciado en la introducción a la *Filosofía del Derecho*, «todo lo racional es real y todo lo real es racional», ya que la experiencia consiste en el «movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto* verdadero»[16]. Y su mundo era el de la Revolución francesa, que hasta mediados del siglo XIX se interpretó como una consecuencia de la Reforma. Para Hegel, los acontecimientos que tuvieron lugar lo largo de su vida eran una secuencia del cambio histórico que significaba la revolución, cuando reinos e imperios podían aparecer o desaparecer en un momento.

Convencido de que el pensamiento, el espíritu gobierna la realidad, al ser la revolución un acontecimiento irreversible con el que el *Weltgeist* inauguraba una nueva época de la historia universal al triunfar definitivamente, según Hegel, la libertad cristiana, intentó corregir los excesos o desviaciones revolucionarias. Pues la razón y la realidad coincidían al poner como principio la libertad política de todos los hombres; la democracia era la consecuencia del protestantismo, cuyo principio del libre examen potencia la subjetividad del espíritu humano. En esa universalización de la libertad consiste el traído y llevado «fin de la historia» hegeliano, parecido, por una parte, al advenimiento del estado social democrático de Tocqueville, y, por otra, al definitivo estado positivo de la Humanidad de Comte.

2. La teología protestante es de suyo una teología política al formar la Iglesia parte del Estado. La acusación contra Hegel de ser un pensador reaccionario al servicio de la monarquía prusiana[17] no tiene en cuenta que una teología política protestante ha de ser nacional (no necesariamente nacionalista). Como, paralelamente, la teología política anglicana fundada por Richard Hooker en el

---

[16] *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, Introducción, p. 58.

[17] El hegeliano liberal Rudolf HAYM le acusó en sus *Vorlesungen über Hegel un Seine Zeit* (1857), libro que tuvo mucho éxito, origen de bastantes leyendas, de haber hecho de la filosofía, como «Dictador filosófico de Alemania», «la casucha (*Behausung*) del espíritu de la Restauración prusiana». «Aún hoy —decía Joachim Ritter— no se puede hablar de la filosofía política de Hegel sin tener que contar con la imagen de Hegel como un reaccionario prusiano» (*op.* y *loc. cit.*, p. 185). Ritter discute ahí algunas de las leyendas antihegelianas.

siglo XVI, que intentó revitalizar, casi al mismo tiempo que Hegel, el gran poeta inglés S. T. Coleridge (1772-1834), muy influido también por Schelling[18]. Una teología política protestante era, obviamente, más adecuada para la luterana Prusia que para la católica Austria. Pero Hegel pensaba en toda Alemania teniendo *in mente* la Polis antigua.

3. La paz de Augsburgo (1555) entre el emperador Carlos V y los rebeldes luteranos había reconocido como principio del Sacro Imperio la máxima *cuius regio eius religio*, que, al subsumir la *auctoritas* religiosa en la *potestas* política, equivalía al reconocimiento de la superioridad indiscutible de los príncipes sobre los súbditos de sus territorios, mermando la antigua libertad política, estrechamente unida a la religiosa.

Posteriormente, Alemania, cuya población se había reducido a dos tercios en la guerra de los Treinta Años (1618-1648), quedó, en términos hegelianos, fuera de la historia como Nación en la paz de Westfalia: el tratado redujo la unidad imperial a una formalidad residual al reconocer el moderno derecho de soberanía a la multitud de principados temporales y eclesiásticos, señoríos, ciudades y territorios autónomos de origen feudal, que integraban la Constitución estamental del viejo Imperio. Convertidos sus miembros en soberanos absolutos, Estados según el nuevo *ius publicum europaeum*, se alteraron radicalmente sus relaciones con el centro imperial. En adelante, se desempeñaron como si fuesen de derecho público internacional (*Völkerrecht*), contradicción insostenible, pues anulaba al viejo Imperio como poder político. De él dijo Pufendorf que era un monstruo, al haber devenido una constelación política particular, la *Kleinstaaterei*, formada por las múltiples soberanías alemanas, dentro del sistema de los Estados europeos.

Que los soberanos particulares pudiesen invocar su derecho de soberanía frente al Imperio, de modo que el emperador tuviera que negociar su consentimiento hasta para defender a Alemania como un todo, fue la trampa genial que, para potenciar a la casa de Borbón, tendió Richelieu en Westfalia a la casa de Austria, cuyas dos coronas, la de la universal Monarquía de España y la del Imperio, radicada en Austria, la hacían invencible.

4. Con el tiempo, Prusia, una monarquía luterana, devino una potencia capaz de contrabalancear el peso de Austria, que pertenecía al emperador católico. Pero, entretanto, Pedro I el Grande había importado a Rusia los mecanismos del Estado Absoluto, construyendo con ellos un Estado Despótico para aumentar el poder estatal interviniendo en la sociedad, de cuya potencia depende la de aquél. E imitándole, Federico el Grande transformó con los mismos fines la Monarquía Absoluta prusiana en un Estado Despótico ilustrado, imitado a su vez por doquiera.

Los estadículos imperiales siguieron el mismo camino, tendiendo a adoptar la forma de *Polizeistaaten*, más que reales llamados así. Los Estados Policía reglaban jurídicamente la burocracia estatal y su actividad, lo que daba ciertas

---

[18] Cf. nuestra Introducción al ensayo de John Stuart Mill, *Sobre Coleridge*, ed. electrónica www.lulu.com, 2011.

garantías a los súbditos frente a ella. En este sentido, fueron el germen del *Rechtsstaat*, expresión traducida inexactamente, debido a esa circunstancia, por Estado de Derecho[19], al que apuntará el Hegel maduro; quien por cierto había atacado a Fichte al denunciar aquella forma estatal[20] en el escrito de 1801 *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*; pues el Estado no se reduce a la fuerza aunque el mismo lo presente así en *La Constitución*, sino que ha de ser una «comunidad bella» —el Estado estético de Schiller— en la que los hombres se sientan a gusto.

III. EL CONTEXTO GENERAL EUROPEO

Las fechas de la redacción y publicación de los escritos de Hegel, particularmente los políticos, indican a qué contexto histórico político concreto se ajustan. Para encajarlos, conviene distinguir las siguientes fases.

1. La situación histórico-política creada en toda Europa por la revolución y las guerras napoleónicas. En ella Alemania constituyó siempre, por su posición geográfica central y la fantasmagoría del Imperio, un objetivo y un medio de la aventura napoleónica. Acontecimientos y hechos históricos, cuya racionalidad intenta objetivar ya el joven Hegel incardinándolos en el proceso de la historia universal.

2. Tras el Tratado de Viena (1815), la Restauración. Este intento de detener el tiempo, la vida del espíritu, volviendo incluso al pasado, era una especie de situación política, contenida mediante la represión; fomentó así una perpetua agitación a escala europea, y, en Alemania, dio al traste las esperanzas de unificar la Nación. Hegel se opone en este momento al clericalismo y al papismo y se inclina hacia la protestante Prusia, considerándola ahora un «Estado avanzado» en comparación con la católica Austria dirigida por Metternich, uno de los adalides de la Restauración de «la vieja Europa».

3. La fase determinada por la Revolución de Julio de 1830, nuevamente en Francia. Hegel, que prácticamente había hecho ya su trabajo, apenas pudo ver el comienzo. Igual que muchos espíritus, la consideró un triunfo popular, pero no sin reservas, puesto que fue la alta burguesía la que llegó, por fin, al poder. Este acontecimiento fue seguramente una de los motivos del panfleto de 1831 crítico con el proyecto inglés de reforma electoral: cuantitativamente positivo al ampliar el censo electoral, cualitativamente era negativo al mantener y consolidar, pese a sus buenas intenciones, el inorgánico régimen oligárquico y sus corrupciones. Lo que, pensaba Hegel, dada la debilidad de la Monarquía inglesa podía dar lugar a una revolución, si los viejos oligarcas por su lado y los recién llegados

---

[19] Cf. D. NEGRO, *Historia de las formas del Estado*, El Buey Mudo, Madrid, 2010.
[20] Haym acusó más tarde de lo mismo a Hegel.

por el suyo apelaban demagógicamente al pueblo. No pudo ver tampoco que, bajo la oligárquica aunque liberal Monarquía francesa de julio, la revolución política se transformaba en social, como efectivamente salió a la luz en las revoluciones de 1848, en las que el progresismo historicista revolucionario se disfrazó de socialismo de tendencia nihilista. Lo comprendieron el joven hegeliano Lorenz von Stein y otro hegeliano *ex auditu*, lector de este último, Carlos Marx. A través del primero, decía Carl Schmitt, permaneció viva la filosofía del Estado de Hegel, «el fundamento del pensamiento teorético-constitucional alemán del siglo XIX»[21], que dio lugar a la socialdemocracia estatista. En contraste, la vigorosa crítica de Marx a la filosofía hegeliana del Estado constituirá uno de los puntos de partida del socialismo revolucionario doctrinalmente antiestatal.

IV. ESCRITOS POLÍTICOS

Una exposición completa de Hegel como teólogo político tendría que comenzar por los mencionados escritos teológicos, pues su teología política es una adaptación del cristianismo al mundo; una «mundanización» (*Verweltlichung*), en el sentido de Hans Blumenberg. No obstante, centraremos la exposición en los pocos y breves escritos estrictamente políticos, algunos conocidos póstumamente. Sobre todo en *La Constitución de Alemania*[22], el más completo y general, relacionándolos puntualmente con otros textos para intentar dar una visión más completa. Pues, refiriéndose precisamente a Hegel, se ha dicho que, «donde un teórico político resulta ser también un completo filósofo, sus campos de investigación se vivifican entre sí; de muchas maneras unos explican a otros y no se deberían desgajar abruptamente del contexto»[23].

1. SOBRE *LA CONSTITUCIÓN DE ALEMANIA*

1.A. Esta obrita ha sido comparada con *El príncipe* aunque la dificultad de expresión sugiere cierta inmadurez. Hegel debió comenzarla después de la paz de Campo Formio (1797)[24], mientras se negociaba sobre el Imperio en el Congreso de Rastatt (1797-1798). La derrota de los ejércitos imperiales por la nación francesa significaba para él la del caduco principio de origen feudal que animaba políticamente al Imperio por el principio revolucionario, confirmando su idea de que el pensamiento rige la historia. Como diría Heidegger,

---

[21] *Teoría de la Constitución*, Madrid, Ed. Revista de Derecho Privado, 1934 (hay reedición más reciente), § 1, 3, p. 7.

[22] Aguilar, Madrid, 1972, y Tecnos, Madrid, 2010.

[23] G. A. KELLY, *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, Introduction, p. 7.

[24] Concertada entre Austria, dejando al margen al Imperio y Francia. A cambio de conservar Venecia, Austria entregó a Francia los territorios a la izquierda del Rin, entre ellos Bélgica.

el pensar y el ser son lo mismo y su unidad es la verdad. Dejó redactado el escrito, quizá inacabado, hacia 1801, el año de la paz de Luneville[25], o a principios de 1802.

1.B. Cumplida la treintena, el recién nombrado *Privatdozent* era todavía un desconocido mientras amigos y condiscípulos como Schelling, cinco años más joven, eran famosos. Hegel aún no había decidido la trayectoria de su vida y es posible que pensara en dedicarse a la política, empezando como publicista con este escrito, en el que dice: «La publicación de los pensamientos que contiene este escrito no puede tener otra finalidad ni otro efecto que la comprensión de aquello que es, para fomentar así la opinión serena, y la capacidad para soportarlo con moderación, tanto en las palabras como en el trato real.»

De ser así, el resultado de las conversaciones de paz implicaba afortunadamente el fracaso del objeto perseguido con el manuscrito. Es posible que esta circunstancia —y la percepción de que la masa «sólo sabe nadar con la corriente de su tiempo»—[26] le decidiera a escoger, titubeando, el camino cuyo primer fruto definitivo fue la *Fenomenología*, acabada la noche antes de la batalla de Jena. En tal caso, sería exacta la afirmación de Hannah Arendt: «la consecuencia de mayor alcance de la Revolución francesa fue el nacimiento del moderno concepto de Hegel de la historia de la filosofía»[27].

El ensayo, editado por G. Mollat en 1893, comprende una breve introducción de 1799 ó 1800, muy influida por Schelling, un breve bosquejo, probablemente de 1788, y *La Constitución de Alemania* propiamente dicha. Es la síntesis de un análisis penetrante que mereció en seguida la atención de Dilthey, siempre tan perspicaz. Aparte de su valía intrínseca, permite ver en embrión las ideas del autor aplicadas a un asunto práctico, que le apasionaba personalmente.

1.C. En efecto, según Dilthey, el escrito sobre *La Constitución* revela «el dolor que producía a este profundo hombre político la impotencia y la servidumbre de la nación alemana; un dolor —añade Dilthey— muy parecido al que sufrió Maquiavelo». Sentimiento que aflora en el primer esbozo de 1799:

> las páginas siguientes son la voz de un sentimiento que se despide, a pesar suyo, de su esperanza de ver levantarse al Estado alemán de su insignificancia pero, todavía, antes de abandonar por completo sus esperanzas, sus deseos que toman forma cada vez más débilmente, llaman con viveza una vez más y quieren gozarse otra vez, en imagen, de su debilitada fe en que lleguen a realizarse.

---

[25] Negociada también por Austria, confirmó la de Campo Formio.

[26] Carta a Schelling de 30 de agosto de 1795 (*Escritos de juventud*, p. 66).

[27] H. ARENDT, *Sobre la revolución*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1967, 1, p. 58. Continúa Arendt: «La idea verdaderamente revolucionaria de Hegel era que el antiguo absoluto de los filósofos se manifestaba asimismo en la esfera de los asuntos humanos, esto es, precisamente en ese dominio de las experiencias humanas que, de modo unánime, los filósofos habían descartado como fuente o manantial de las normas absolutas.» Por eso, Hegel no se ocupará apenas, como había hecho Montesquieu, de las causas físicas, sino de las sociales y morales.

Independientemente de su finalidad, el escrito deja captar entresijos del pensamiento hegeliano, en especial su modo de aprehender la realidad histórica concreta en toda su vivacidad y autenticidad aplicando el método de la conexión de las partes con el todo: el Imperio alemán, rebosante de contradicciones dentro de su totalidad formal, era cultural y materialmente una potencia, pero como poder político una mera formalidad. «Alemania —escribe Hegel— constituye todavía, en sí misma, un Estado porque anteriormente ha sido un Estado y todavía están presentes las formas de las cuales huyó lo que les dio vida.»

1.D. Lo Político, del que depende la unidad política de un pueblo, cuyo *êthos* custodia puesto que vive de él, en este caso el Imperio, era efectivamente un cascarón vacío, incapaz de hacerse valer en el plano de la constelación política universal, en el que los Estados se diferencian y compiten entre sí. Se daba la paradoja de que, existiendo un *êthos* alemán, sin embargo, el consenso social que lo produce estaba políticamente desintegrado a causa de la «libertad alemana» de los tiempos pasados, que, en las nuevas condiciones del mundo, significaba una libertad para la desunión, negativa. En estas condiciones, el *êthos* no se ajusta políticamente al del *Weltgeist* de los nuevos tiempos, y el Imperio, al adolecer de la potencia de la sociedad, era nominalmente un poder político. La causa es que «la organización de este cuerpo, que se denomina la Constitución del Estado alemán, se había formado en una vida completamente distinta a la que hubo luego y hay ahora; la justicia y la fuerza, la sabiduría y la bravura de tiempos pasados, el honor y la sangre, el bienestar y la miseria de generaciones se han corrompido hace mucho, pero sus costumbres, y sus circunstancias ya extinguidas, se expresan en las formas de este cuerpo. El transcurso del tiempo, la cultura en él desarrollada, separó el destino de aquella época de la vida presente», afirma Hegel como un sociólogo de la historia. «El destino de la generación actual —prosigue, ahora como psicólogo social— ya no soporta más el edificio en el que habitaba aquel destino; éste permanece sin motivo y sin necesidad en relación con los intereses de aquélla, de modo que su actividad esté aislada del espíritu del mundo.»

1.E. La Reforma había escindido el lazo interno religioso del viejo *Sacrum Romanum Imperium Nationis Germanicae*, avigorando al mismo tiempo con la doctrina del libre examen las tendencias subjetivistas, disgregadoras, de origen medieval: «Cuando, debido al crecimiento de las ciudades imperiales, el sentimiento ciudadano, que sólo se preocupaba por una cierta individualidad despreocupada de su independencia política y del todo, comenzó a constituir un poder, este aislamiento de los sentimientos humanos hubiera requerido un lazo más general y positivo, de forma que, cuando Alemania fue impulsada a la encrucijada de decidirse, bien a obedecer a un universal o bien a romper por completo el lazo, la idiosincrasia alemana originaria la llevó a mantenerse firme acerca de la autonomía de la voluntad de los individuos y a resistirse a la sumisión bajo un universal; la victoria de esta [idiosincrasia] determinó el destino de Alemania conforme a su vieja naturaleza.» Lo universal era la Iglesia Romana, el Papado. Al enfrentarse y separarse de Roma, la Reforma fortaleció espiritualmente la

autonomía feudal de la voluntad en detrimento del Sacro Imperio católico, al convertirse indirectamente la religión, que informa el *êthos* de los pueblos, en un factor de debilitamiento del natural consenso social incluso dentro de sus unidades territoriales feudales. El golpe de gracia para consolidar la división política del consenso social lo dio la paz de Westfalia.

No obstante, según Hegel en *La Constitución*, las diferencias religiosas se habían pacificado y no eran ya materia de controversia política, lo que le permitía desentenderse de las pasiones que suscitan y hacer de su filosofía política una teología política general susceptible de adecuarse a la situación y a las necesidades del Imperio, vinculado desde Carlos V a la católica Austria[28]. De ahí su interés en hacer comprender la situación política de Alemania a sus compatriotas, empezando por los profesores de derecho público, aunque de ellos no esperase gran cosa.

1.F. La Revolución francesa había abolido la Monarquía y los derechos feudales transfiriendo a la Nación como un todo la titularidad de la soberanía. Y Hegel quería enseñar a los alemanes que podían también ser materialmente una nación política y la conveniencia de tener un Estado; o más bien que el Imperio, del que no renegaba por entonces, fuese un auténtico Estado. Se le podría objetar que la naturaleza del Imperio es distinta a la del Estado; pero entonces no se percibían las diferencias entre las formas históricas típicas de lo Político, que se reducían básicamente a la distinción entre Monarquía y República[29], o se confundían con las formas del gobierno. Lo que hace Hegel es abordar el tema del *cambio social.*

La burguesía, la clase media, es ahora la gran mayoría de los hombres libres y, por ende, depositaria del nuevo principio universal, la libertad de todos. Pues Hegel estima que su presencia es ya masiva, extrapolando con cierta exageración a las condiciones alemanas las conclusiones de Stewart, de Adam Smith, de Ferguson, escoceses o ingleses que escribían en medio de la revolución económica en auge en Inglaterra desde 1750, y lo acontecido en la Revolución francesa, una revolución política de y para la burguesía como la clase más importante de la Nación. La aparición en escena de esta nueva *clase* (palabra que empieza a emplear Hegel por estas fechas) ascendente, cuya posición no se debe a la conquista sino al trabajo, trastrueca todo el sistema político basado en la estratificación estamental, pues la organización social pasa a depender más de la organización del trabajo que de la organización jurídica (estamental) de las posesiones adquiridas. Esto choca con la idiosincrasia alemana, incapaz de comprender que la organización fundada en el trabajo es la más acorde con el nivel del tiempo; el cambio social adolece así de la debida conexión con el concreto momento de la vida mundana

[28] El protestante Hegel sabía que la libertad política es imposible sin la libertad religiosa y dada su preferencia por Austria por razones objetivas tenía interés en sostener que no existía el problema religioso, opinión correcta en ese momento.

[29] Hasta ahora, las formas típicas *naturales* de lo Político son la Ciudad, el Reino, el Imperio y la Nación; el Estado se contrapone a aquéllas por ser una forma *artificial*. La Iglesia es otra forma, pero su carácter sobrenatural complica las cosas. Por eso se ha dicho (P. Manent) que la existencia de la Iglesia constituye la causa principal de todos los grandes problemas políticos de Europa. Cf. también D. NEGRO, *Historia de las formas del Estado*.

del espíritu, a pesar de la evidencia de que el porvenir le pertenecía a las clases medias, cuya sensibilidad es la que corresponde a los tiempos nuevos.

1.G. Hegel pasa del cambio social al *cambio histórico*. Escribirá luego en la *Filosofía de la historia*: «el cambio, aunque implique disolución, comporta asimismo, el nacimiento de una nueva vida». Los cambios sociales producen alteraciones en la sensibilidad colectiva; si llegan a ser tan intensas como en el momento presente, constituyen la causa fundamental de los cambios históricos, en último análisis cambios estéticos. Éstos no son, pues, independientes de los factores materiales, sino su consecuencia. El problema de Hegel era parecido al de Tocqueville. Habiéndose producido el cambio en lo material de la sociedad, resultaba incierto el porvenir de la democracia europea al no seguirle los cambios morales correlativos; es decir, no se han comprendido y asimilado los principios correspondientes al nuevo estado social. Era decisivo para Hegel, insinúa Habermas, que el poder político asumiese en Alemania los principios espirituales correspondientes e historificase las realidades sociales mediante la reforma adecuada del Derecho. Los factores sociales son las premisas de los actos del poder; pero resultan impotentes por sí solos para provocar la transformación moral, el cambio histórico que necesita una sociedad, un pueblo en el que se ha producido un significativo cambio social. Ésta es la tarea del poder político.

2. Escritos políticos menores

Hegel condensa en *La Constitución* sus estudios de años anteriores poniéndolos en relación directa con una realidad concreta. Y lo hace de una manera que, decía Dilthey, «resplandece otra vez la universalidad de los filósofos de los viejos tiempos». Los demás textos considerados puramente políticos son en cambio artículos escritos con ocasión de sucesos particulares que atrajeron su atención. Pero, junto con aquél, «arrojan una luz apropiada», dice su editor Habermas, «acerca de la relación entre la teoría y la práctica»[30].

Aparte de diversos fragmentos[31], los textos son cuatro.

2.A. «*Aus den "Vertraulichen Briefen über das vormalige Staatsrechtliche" Verhältnis des Wadtlandes [Pays de Vaud] zur Stadt Berlin*». Estas «Cartas confidenciales», subtituladas «Un desenmascaramiento completo de la anterior oligarquía estamental de Berna», fueron escritas en 1792 por un abogado suizo emigrado a Estados Unidos al fracasar en ese cantón una sublevación contra el gobierno oligárquico de la vieja aristocracia. El hecho de haber sido traducidas, anotadas y editadas por Hegel en 1798, atestigua su actitud prorrevolucionaria, antioligárquica y jacobinamente optimista[32]. Pero, casi simultáneamente, un poe-

---

[30] *Politische Schriften Hegels,* Epílogo, p. 351.

[31] Vid. *Escritos de juventud.*

[32] Su contenido y las notas de HEGEL en *Escritos de juventud*, pp. 181 ss.

ma, *Eleusis*, dedicado y enviado a Hölderlin, anuncia la crisis del radicalismo de Hegel[33]: los jacobinos tienen razón, pero es preciso combinar la teoría y la práctica teniendo en cuenta las circunstancias concretas.

2.B. En 1798 escribió «*Über die neuesten innern Verhältnisse Württenbergs*»[34]. El artículo versa sobre el conflicto entre el soberano de Württenberg, partidario de cambios constitucionales, y los estamentos. Al no haber sido publicado, se conservan sólo fragmentos, en los que Hegel sostiene la tesis de que «los magistrados tienen que ser elegidos por el "pueblo"», palabra tachada para sustituirla por «ciudadanos», pues la no aceptación de la realidad, el ímpetu de la libertad, acabará por arruinar el Estado existente.

2.C. Tras el tratado de Viena (1815), Hegel publicó en 1817 tres partes de «*Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württenberg im Jahre 1815 und 1816*», impidiendo la censura la publicación del resto. El Sacro Imperio había desaparecido definitivamente en 1806[35]. Y Hegel celebra sin recato que «el disparate de la institución que se llamaba el Imperio alemán [...] ha alcanzado ya el final que se merecía». El ensayo está dedicado a defender el proyecto de Constitución propuesto por el rey frente a la oligarquía estamental dominante en la Asamblea, partidaria del «buen derecho viejo», la Constitución estamental. Hegel critica a la oligarquía, aferrada a la idea de un contrato entre ella y el monarca al estilo estamental, reprochándola no haber aprendido nada de la revolución de 1789.

2.D. El último de los escritos políticos es «*Über die englische Reform Bill*» (1831), sobre el Proyecto de reforma electoral inglés impulsado por los benthamitas para ampliar la base del colegio electoral. A Hegel le parece insuficiente y peligroso: al establecer un sufragio censitario limitado, seguía restringiendo la libertad política a unos pocos, lo que, en tiempos democráticos, podía llevar al imperio de la demagogia[36].

3. Escritos relacionados

Para completar el cuadro conviene tener en cuenta dos pequeños trabajos compuestos por las mismas fechas que *La Constitución*. Sin ser directamente políticos, son fundamentales para entender el desarrollo del pensamiento políti-

---

[33] Vid. A. NEGRI, *Stato e diritto nel giovane Hegel*, III, 8, pp. 183 ss.

[34] En *Escritos de juventud*.

[35] Cuando Napoleón se autocoronó como emperador (el papa sólo actuó de testigo) en 1804, Francisco II redujo su título de emperador de Alemania al de emperador heredero de Austria. El Imperio Sacro Romano de la Nación Alemana no desapareció en 1806 tras un ultimátum de Napoleón.

[36] Más detalles sobre estos escritos en la edición de Habermas, que incluye también como Apéndice fragmentos de estudios histórico-políticos de la época de Frankfurt.

co de Hegel. Uno versa sobre el Derecho Natural y el otro sobre la Moralidad. Junto con los escritos políticos y la *Fenomenología*, en la que, entre otras cosas, considerando el Estado algo estrictamente político, lo separa Hegel de la riqueza (la economía), son como las semillas que maduran y dan fruto a lo largo de los años, constituyendo los cimientos del sistema filosófico hegeliano como un todo teopolítico[37].

3.A. El artículo *Sobre las maneras de tratar el Derecho Natural*[38] apareció en 1802-1803 en el *Kritisches Journal der Philosophie*, que editaban Schelling y Hegel en Jena. Sustancialmente es una crítica de la filosofía crítica (el kantismo) a propósito del Derecho Natural, desde el punto de vista del Absoluto, que es lo que hace que una ciencia sea verdadera. Toda ciencia —«la ciencia es el espejo del mundo», decía Hegel— forma parte del *corpus* de la filosofía, saber del Absoluto. Pero el Derecho Natural ha caído, bien bajo el empirismo sin metafísica o bien bajo el formalismo sin contenido. Critica, pues, el positivismo y el formalismo frutos del ingenuo Derecho Natural racionalista y, en cierto modo, el vacío provocado por Kant al arrasar la tradición metafísica en nombre de la razón pura. Expone en cambio, desde el punto de vista de la razón práctica, el orden jurídico como un orden concreto, el propio del *ius*, a diferencia de los órdenes fundados en la decisión o la legalidad respectivamente; en la terminología de Carl Schmitt, los órdenes decisionista y normativista. Este texto vendría a ser retrospectivamente una preparación de la *Filosofía del Derecho*, donde expone el orden jurídico como un orden concreto en tanto identificado con el *êthos*, en un sentido parecido al de Schmitt[39].

Para Hegel, el Derecho es una objetivación de la vida interior que emerge en la realidad social. Dándole su forma exterior más general a la Moral de las personas particulares, determina la formación de la colectiva, la Civilidad o *Sittlichkeit*, cuya figura es el *êthos* colectivo. «La absoluta totalidad ética no es sino un pueblo» cuyo *êthos* encarna en el Estado, que un pueblo necesita para su seguridad. Se «configura como una necesidad exterior», de la que el pueblo

> desearía liberarse por sí mismo mediante el gasto cada vez mayor del propio Estado (que crece paralelamente al crecimiento del sistema de la posesión); pero [no sin cierta contradicción], aumentando en consecuencia los tributos, y, por tanto, con disminución, de la posesión y con mayor dificultad para la actividad industriosa; pero, sobre todo, a causa de la guerra, que da lugar a una situación caótica de este orden de actividades [...].

---

[37] A. T. B. PEPERZAK caracteriza así la evolución intelectual de Hegel hasta la *Fenomenología*: 1. Toma de conciencia del ideal primitivo (Tubinga y Berna). 2. Transformación del ideal en sistema (Frankfurt); y 3. Elaboración y metamorfosis del primer sistema (Jena) (*Le jeune Hegel...*, Introd., p. 130).

[38] Aguilar, Madrid, 1979.

[39] Vid. C. SCHMITT, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Tecnos, Madrid, 1996, II, 1, pp. 50-53. El Derecho Natural de Hegel es un antecedente directo —basta comparar el título— de este famoso escrito de Carl Schmitt, aunque no lo mencione. Vid. sobre el tema el amplio estudio de B. BOURGEOIS, *Le droit naturel de Hegel. Commentaire*, Vrin, París, 1986.

El *Derecho Natural* tiene también, pues, muy en cuenta el crecimiento de la burguesía, la clase trabajadora (*die arbeitende Klasse*), cuyo *êthos* necesita de un auténtico Estado.

3.B. El segundo escrito es el inacabado *Sistema de la eticidad*[40], en el que pergeña Hegel su doctrina central de la *Sittlichkeit*, Moralidad, Civilidad o Eticidad[41]. La Eticidad es el nivel de civilización de un pueblo en la perspectiva del *Weltgeist*, por lo que Hegel polemiza contra la máxima del imperativo categórico de Kant, obra de manera que lo que tú quieras valga como principio de una ley universal, pues puede dar lugar a un individualismo radical, anarquista. La máxima de la ley universal es una máxima vacía y, evocando la distinción griega entre carácter individual (ἔθος) y carácter colectivo (ἦθος), el «modo o forma de vida», propone Hegel sustituir la moralidad (*Moralität*) kantiana por la eticidad (*Sittlichkeit*) enraizada en las costumbres, reservando la palabra *Moralität* para la moral subjetiva o personal.

La teoría del *êthos* es como el meollo de su sistema, pues la *Sittlichkeit es* la síntesis de la vida interior y la vida exterior, de lo subjetivo y lo objetivo, de lo interno y lo externo, que se concreta como libertad en el *êthos*, el espíritu de la vida colectiva del pueblo garantizado por el Derecho. El *êthos* como unificación del espíritu colectivo es el *Volksgeist*: el espíritu objetivo de un pueblo, al que da su carácter particular entre los demás pueblos. *System der Sittlichkeit* contiene ya lo esencial de la idea del Estado de la época de Jena.

3.C. En estos últimos dos textos, uno jurídico y el otro sobre la moral colectiva, y los políticos, está presente «la así llamada *historia histórica (historische Geschichte)*», que, escribirá algo más tarde el propio Hegel, «considera de un modo externo la existencia de un espíritu del pueblo, la evolución de su principio en su constitución y legislación y en su destino, según la percepción de los acontecimientos y de las causas inmediatas, tal como parecen consistir en circunstancias accidentales y en los caracteres individuales»[42].

V. ORGANICISMO

1. Hegel compartía con Hölderlin y Schelling la visión natural, organicista, de los griegos[43], coincidente además con la de su venerado Goethe, cuya ani-

---

[40] Editora Nacional, Madrid, 1982. Descubierto y editado también por MOLLET en 1839.

[41] José GAOS advertía en su traducción de la *Filosofía de la historia*, que se había inclinado por Moralidad, aunque consideraba más exacto emplear para *Sittlichkeit* el término Civilidad. Eugenio IMAZ, otro gran conocedor y traductor de Hegel, explica también, en una nota de su traducción del libro citado de Dilthey, por qué prefería traducir *Sittlichkeit* por Moralidad. Entretanto se ha impuesto el término Eticidad, que, una vez establecido, tiene la ventaja de evitar ciertas confusiones.

[42] *Philosophische Propedeutik. Werke in zwanzig Bänden*, 4, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, §201.

[43] Vid., entre otros, J. G. GRAY, *Hegel and Greek Thought*, Harper Torchbooks, Nueva York, 1968; M. B. FOSTER, *The Political Philosophies of Plato and Hegel*, Clarendon Press, Oxford, 1968.

madversión al mecanicismo kantiano compartían los tres amigos y es probable que dos motivos de que no haya dejado algún libro o escrito maduro y completo expresamente político pueden ser: 1) Que, al ser inseparables la Iglesia y el Estado en la concepción luterana, lo Político es, igual que la Polis griega, un organismo; con la diferencia esencial de que, debido a la historicidad del espíritu, evoluciona acumulativamente, y cada una de sus formas concretas —que es lo que cabe describir (como hará en la *Filosofía del Derecho*)— absorbe y perfecciona la anterior. 2) Que, en términos más generales, la política, como forma de actividad distinta de lo Político, lo mismo que la religión, en tanto una realidad mundana movida por el libre examen, se distingue de la Iglesia, son de suyo los dos grandes abarcadores de la vida temporal, la interior y la exterior, por lo que ambas están imbricadas en la dinámica de la totalidad del sistema.

Así pues, lo único que se puede decir es que lo Político, el Estado, constituye la forma más alta de la eticidad del espíritu objetivo al ser el todo orgánico en el que se asientan: el arte como intuición de lo Absoluto, la religión como sentimiento y pensamiento de lo Absoluto, y la filosofía, que al ser sólo pensamiento de lo Absoluto[44] por referirse directamente a lo divino, se sitúa en el momento superior del espíritu. En otras palabras: la política es el lazo envolvente de la realidad temporal, natural, finita, mezclada con la Naturaleza, y la religión el envolvente de la realidad eterna, sobrenatural, infinita, tal como es sentida y concebida en el mundo temporal.

La religión está, por tanto, más cerca de los hombres que la filosofía al ser «el modo y la manera de la conciencia en que la verdad se da a todos los hombres»; gracias a ella no es necesario que tengan que llegar a la verdad siguiendo la senda filosófica, que, por lo demás, es heredera de la religión como un modo particular de la conciencia. La filosofía es elitista.

2. Política y religión son inseparables. La religión, que se refiere a lo divino, que es el fundamento de la realidad empírica, histórica, constituye el presupuesto de lo Político. Hegel diría, como Böckenförde[45], que el Estado descansa en premisas de las que no puede prescindir. Teólogo político, y además luterano, sabía que la obediencia política se caracteriza por ser pasiva si la garantiza una religión auténtica, no una religión civil, pública, como en Rousseau y los revolucionarios, un mero formalismo: un Estado alemán sólo puede coexistir con la concreta religión cristiana de su *Volksgeist*[46].

[44] «El espíritu es *una* individualidad que es representada, venerada y gozada en su esencialidad, como esencia, como Dios, en la *religión*; que es expuesta como imagen e intuición, en el *arte*, y que es concebida y conocida por el pensamiento, en la *filosofía*» [*Filosofía de la Historia*, Introducción, II.3.*c*), p. 100].

[45] «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation», III, p. 60 (en *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungrecht*, Rowoholt, Frankfurt, 1976).

[46] El protestantismo favorece de suyo el nacionalismo, que llegó a ser un sustituto de la religión. De hecho, unido al nacionalismo de la Revolución francesa (Fichte y otros), se formó un nacionalismo alemán, que por razones políticas volvió a excitar las pasiones religiosas. Bismarck, uno de los últimos grandes hombres de Estado europeos, tras unificar políticamente Alemania (Austria quedó fuera) resucitó el nacionalista *cuius regio eius religio* para unificar sólidamente el

Así pues, era lógico que no se ocupase directamente de la política, inserta espontáneamente en el sistema definitivo, el del espíritu absoluto, en el que integra a su manera el idealismo subjetivo de Fichte y el idealismo objetivo de Schelling[47]. La razón es que, para Hegel, la verdad es inseparable del sistema: se hace patente en la relación orgánica del todo con sus partes. Escribe en el prólogo de la *Fenomenología*: «la verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino su sistema científico». La verdad es el sistema del espíritu, puesto que el espíritu es lo auténtico o verdadero, el fundamento de lo real.

El este sentido, el escrito sobre la Constitución es una polémica contra el mecanicismo de que hacían gala teóricos de la época como Schlözers[48]. Frente al fantasma cartesiano de la máquina, el espíritu humano (*Geist* también se puede traducir por mente) no es una máquina que se mueve automáticamente sino una fuerza dinámica que se desarrolla en el tiempo: superando o absorbiendo todas las tensiones y contradicciones se enriquece y se le abren nuevas posibilidades.

No sería atrevido exponer sumariamente el sistema de Hegel utilizando *La Constitución de Alemania* como su *Urform*, la forma originaria, como aprendió de Goethe. Para Goethe, la *Urform* es lo que hace que la figura de cada ser concreto sea la forma visible de la especie a la que pertenece.

3. El espíritu, en tanto tiempo infinito, fluye como el agua del río de Heráclito. Su fluir es la vida y sus ideas expresan esa vida. Al Imperio le falta el engarce orgánico entre el pasado, su *Urform*, y el presente; entre la realidad pasada, reducida a sus formalidades en el momento presente del *Weltgeist*, y la vitalidad del presente: en Alemania se ha detenido el fluir del tiempo del que resultan los sucesivos momentos del espíritu. De ahí la causa de su distanciamiento final de Schelling, presente, larvadamente, en *La Constitución* con la diferencia entre la introducción de 1799-1800, escrita bajo la directa inspiración de su amigo, y el manuscrito definitivo de 1802. La ruptura se consumará cuatro años más tarde al decretar en la *Fenomenología* la autonomía y superioridad del mundo del Espíritu frente al de la Naturaleza, que para Hegel no es más que el espacio —el cauce del río de Heráclito— en el que fluye el tiempo, la vida del espíritu. El cauce sólo es relevante mientras fluya el agua, pues entonces el *espacio* es *histórico*; si deja de fluir es un mero accidente o un obstáculo. Cabría decir que la causa de su rebelión fue que a Schelling nunca le interesó gran cosa la política, casi prescinde de ella; para Hegel, lo Político, en el que se evidencia con particular intensidad la historicidad del espíritu, es en cambio la expresión más elevada de su realidad vital.

Volksgeist en torno al protestantismo, promoviendo el *Kulturkampf* contra los católicos. En el III Reich, el trasfondo religioso nacionalista, enmascarado como racial, suscitó «la solución final» contra los judíos, una de las nacionalidades más antiguas.

[47] Se podría objetar que la *Filosofía del Derecho* es también una filosofía del Estado.

[48] Cf. HOCEVAR, *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel. Ein Beitrag zu seiner Staats- und Gesellschaftslehre sowie zur Theorie der Repräsentation*, C. H. Beck, Múnich, 1968, IV, 6, p. 168.

Esto tiene una base teológica. San Buenaventura decía, en el siglo XIII, que las cosas son *vestigia Trinitatis*, signos, símbolos, huellas de Dios; por eso, la filosofía era para el santo la búsqueda de lo divino en tanto saber de semejante relación: un *itinerarium mentis in Deum*. Hegel explica la vida divina trinitaria como una eterna conexión «orgánica», a cuya semejanza está todo correlacionado en el mundo temporal. De ahí su famosa dialéctica de tres términos y que el modo de pensamiento de Hegel sea el de la *totalidad*. El «sistema» no es mecánico, como suele proponer hoy la teoría politológica de los sistemas. La conexión (*Zusammenhang*), entendida como conexión vital, es una categoría suprema de Hegel, cuyo sistema, insinuaba Dilthey, se inspiraría en la Trinidad, por lo que la vida individual es una función de la totalidad; pero a diferencia, por ejemplo, de Rousseau, las personas, formas subjetivas del espíritu (¿el alma como *die Funke*, la chispa de lo divino en Meister Eckhardt?), siempre son libres dentro de la totalidad.

4. De la conexión *racional* de las partes y elementos que integran el sistema se ocupará la *Ciencia de la lógica* según la idea expuesta en la *Fenomenología del espíritu*: «El método no es, en efecto, sino la estructura del todo presentada en su esencialidad pura»[49]. Es una lógica de relaciones no mecanicista, pensada como lógica de la identidad seguramente por analogía con el *Logos* juánico, para formalizar las líneas maestras del sistema. Explica Hegel en la Introducción: «Hasta ahora el concepto de lógica se fundaba sobre la separación, dada de una vez para siempre en la conciencia ordinaria, entre el contenido del conocimiento y su forma, es decir, en la separación de la verdad y la certeza. Se presupone ante todo que la materia del conocimiento existe como un mundo acabado, en sí y para sí, fuera del pensamiento; que el pensamiento, por sí es vacío y que se añade como una forma extrínseca a aquella materia, se llena de ella, y solamente entonces adquiere un contenido convirtiéndose así en conocimiento real [...]»[50] . La lógica hegeliana, como lógica del modo de pensamiento «holístico», de la totalidad, del espíritu en su simplicidad según el momento presente, supera, asume la separación en la conciencia ordinariaentre el *contenido* del conocimiento —su materia— y su *forma*, entre la materia y la forma que la concreta y da vida; en suma, aspira a reintegrar, como una lógica de la reconciliación, la separación entre la *certeza* y la *verdad* llevada a cabo por Descartes. Pues una lógica de la verdad del orden del organismo universal absorbe la certeza, que se basa en la empiria, cuyo principio, escribe Hegel en el *Derecho Natural,* «excluye la unidad de lo uno y lo múltiple».

5. En *La Constitución* explicita la verdad del orden concreto del Imperio partiendo de la certeza de su no-verdad. Muestra que la vitalidad de que adolece la forma política depende del orden jurídico, desfasado en lo que concierne a la estatalidad: del orden jurídico, que objetiva la vida colectiva dándole su

---

[49] Fondo de Cultura Económica, México, 1966, Prólogo, III, 3, p. 32.

[50] Solar, Buenos Aires, 1968, Introducción, p. 47.

forma, depende el orden político, que, siendo fundamental como tal orden concreto, es sin embargo, decía Ortega, superficial, precisamente porque abarca el orden social como un todo, del que recibe, como una piel, su vitalidad.

En cierto modo, la lógica de la identidad es jurídica, ya que el Derecho pertenece al orden relacional. Y por eso *La Constitución* incoa lo esencial de la *Filosofía de la historia* y sintetiza el sentido y la función del orden jurídico, completando el trabajo sobre el *Derecho Natural.* El Derecho es el uso fuerte al que acude Hegel para explicar sociológicamente los fenómenos colectivos; inseparable empero del otro uso fuerte, constituyente, el Estado, al que le debe aquél su realidad efectiva, al ser irrealizable sin él.

A diferencia de Hobbes y la tradición contractualista asentada en el imaginario estado de naturaleza radicalmente individualista transformado gracias al poder político en estado de sociedad, Hegel parte del pueblo natural. Éste es el conjunto de familias que comparten costumbres, usos, tradiciones, y el espíritu que brota de sus relaciones, en el mismo espacio histórico. El pueblo es, pues, conceptualmente lo natural o positivo, y la Sociedad, un invento de Hobbes en contraposición a su concepción mítica del Estado, algo artificial, negativo: designa que las personas se relacionan como individuos abstractos.

En su traída y llevada tríada dialéctica posterior, la Familia será pues la tesis, la Sociedad la antitesis y el Estado la síntesis. Su seguidor Von Stein, influido por la dialéctica de dos términos de los historiadores franceses, reducirá a dos las formas eternas de la eticidad: la Sociedad y el Estado; y, tras él, Marx aceptará sólo la Sociedad. Para Hegel, lo importante es que el orden jurídico, un sistema de relaciones interpersonales, necesita de la institución estatal garantista, concepto del que hará Carl Schmitt, seguramente a través de Stein, un administrativista, una de las categorías clave de su pensamiento iuspolítico.

6. Hölderlin había escrito: «en medio de toda lucha hay reconciliación y todo lo separado vuelve a reunirse». Y la *Lógica* de Hegel es una «metalógica del sistema» (Glockner). Lógica de la apocatástasis, la reconciliación mundana de todas las cosas mediante la política, presente ya en los escritos primerizos. Lo objetivo surge de la conexión de lo que es particular, subjetivo, cuando las oposiciones se transforman en relaciones dentro del organismo de la eticidad.

Hegel analiza en *La Constitución* la estructura —el «método»— del Imperio con el resultado de que, según su «esencialidad pura», no es un Estado. Lo prueba la inadecuación entre la verdad del pensamiento puro sobre la naturaleza de lo Político —el Estado— y la certeza fundada en la experiencia mediante el análisis. Es la idea hegeliana de que el concepto[51], si quiere dar cuenta de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), no puede ser algo abstracto, vacío, como pensaba con Kant antes del *Derecho Natural*: ha de ser algo vivo, referido a lo concreto, a lo empírico, y en íntima trabazón con ello.

---

[51] Clásico H. GLOCKNER, *El concepto en la filosofía hegeliana*, UNAM, México, 1965. Casi al comienzo dice Glockner: Hegel «no hubiese sido el gran filósofo que fue, si no hubiese obligado a sus pensamientos a combinarse en un sistema que tuvo la pretensión de realizar en forma total el ideal de una "ciencia universal del mundo"».

La política no consiste en dominar hombres sino espacios; necesita un territorio y se realiza en un espacio que deja así de ser meramente geográfico. De ahí que analice en *La Constitución* la relación entre los elementos esenciales de la estructura imperial, bajo la perspectiva de la unidad histórica territorial. Al estar todos en pugna entre sí —la hacienda, el ejército, los tribunales—, el Imperio no puede ser un organismo.

7. Kant reconocía la superioridad del tiempo sobre el espacio. Y Hegel va a poner la historia como el producto totalizador de la exteriorización del espíritu en el tiempo: si el *Geist ist Zeit*, la Naturaleza es el medio en que se despliega. La Naturaleza es también la Idea, pero en su ser-otro que sí misma (que ella misma), porque está como inerte. En cambio, desde el punto de vista temporal el espíritu es la idea que vuelve sobre sí, desde ese ser-otro, para ser sí misma, poniendo un nuevo principio de ordenación en el espacio histórico-político. La Naturaleza como mero espacio es lo muerto (*Realität*), mientras el espíritu es lo vivo, lo real actual, efectivo (*Wirklich*), que, en tanto tiempo, historifica el espacio o territorio.

Sin perjuicio de los griegos, la Naturaleza casi le estorba al platonizante Hegel. Queda relegada a un segundo plano por la Historia, lo no natural en el hombre al ser la vida del espíritu. El espíritu no se opone empero a la materia: es lo divino en su relación con el mundo; según Dilthey, la determinación o concreción de la vida infinita, eterna, la vida divina; de ahí la conexión orgánica de las concreciones temporales del espíritu, conexión de la que se infiere la razón histórica, por lo que todo auténtico saber es histórico.

Ahora bien, el espíritu humano, limitado y finito, vive lo eterno como un fragmento, una parte, como una *Teil-Einheit* (unidad partida). El hombre concreto concibe lo eterno como presente, temporal. Y la vida histórica consiste en integrar en el proceso temporal de lo eterno los fragmentos de la vida mundana del espíritu. La vida, el espíritu, tal como es aprehendido por el hombre, es un producto del Absoluto[52].

La historia, que configura la realidad empírica, es una ayuda imprescindible para la razón humana finita; ésta sólo puede comprender algo de lo infinito, de la razón absoluta, situándose a través de sus momentos históricamente conclusos en el nivel filosófico, no ciertamente popular, una vez superado por la crítica el nivel de la certeza. La filosofía como ciencia histórica soluciona las aporías de la *Crítica de la razón práctica*. Decía Cassirer: «la verdadera vida de la Idea», de lo divino, comienza en Hegel con la historia en lo que respecta al conocimiento humano, cuyo nivel más alto *posible* es el filosófico. En él, la fórmula de Espinosa *Deus sive natura* se convirtió en la fórmula *Deus sive historia*[53]. La historia es el Tribunal Universal.

---

[52] «De lo absoluto hay que decir que es, esencialmente, *resultado,* que sólo al *final* es lo que es en verdad y en ello estriba, precisamente, su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo» (*Fenomenología*, Prólogo, II, 1, p. 16).

[53] Las citas de CASSIRER en *op. cit.*, XVII, pp. 301 ss.

VI. EL PODER

1. Joachim Ritter interpretaba la filosofía de Hegel como profundamente revolucionaria[54], y, en una filosofía del cambio histórico, el poder político desempeña un papel principal. Pero en el teólogo Hegel no se trata del poder asentado en la inmanencia, cuyo auge descubriera Maquiavelo, sino del poder que viene de Dios. Pese a la acusación de panteísmo, «la Idea no es producida inmanentemente, sino concebida inmanentemente mediante los momentos realmente actuales de su viaje»[55]. Eso explica la relativamente escasa atención que presta a la división del poder, pues la sustantiva no es la de Montesquieu, sino la existente entre la Iglesia, la *auctoritas*, y el Estado, la *potestas*, difícil de explicar empero en la perspectiva de la teología política protestante. En Montesquieu, la separación es una cuestión de técnica organizativa, puesto que además, según la misma teoría moderna de la soberanía, el poder soberano es uno e indivisible.

La atención de Hegel se concentra en la función del poder en los cambios históricos, cambios de la sensibilidad colectiva inducidos por infinitas concausas y circunstancias, que sólo el poder político es capaz de armonizar restableciendo la unidad entre la teoría y la práctica. En este punto, el análisis sociológico de Hegel se convierte en filosofía del poder, cuya tarea consiste en restaurar y conservar el equilibrio entre las partes del sistema.

Hegel tiene una clara visión de su naturaleza como la instancia capaz de hacer de la vida en común una totalidad orgánica integrando y equilibrando los factores sociales en un organismo más elevado, el Estado, que debe reflejar, para ser justo, la racionalidad de la realidad social y el sentimiento colectivo de la adecuación entre las condiciones naturales y los principios racionales, espirituales, entre los medios y los fines.

La distinción hegeliana entre Estado y Sociedad es por eso meramente conceptual. El espíritu del pueblo de un espacio histórico concreto está fragmentado en Alemania en múltiples entes particulares que, desgarrándolo, lo separan de sí mismo pese a su unidad cultural. La misión de un verdadero Estado consiste en garantizar la unidad política del *Volksgeist* para que el pueblo sea una comunidad, adecuarse a su espíritu, ya que extrae del pueblo su fuerza material y moral. Si se da esa identidad, el Estado Nacional de Hegel, a diferencia del Estado-Nación francés que sometió la Nación Histórica o Cultural a la Sociedad Política de la nueva oligarquía, se insertará en la corriente del tiempo, como depositario del poder que viene de lo alto, al ser precisamente el origen popular del Estado lo que confiere valor ético, civilizado, a la vida estatal.

Regierung ist Bewegung (el gobierno es movimiento), y la Nación Cultural alemana necesita de un poder *políticamente* unificador, que, armonizando jurídicamente los elementos concretos de los que extrae su fuerza, principalmente la hacienda, el ejército y la administración de justicia, le dé una dirección defi-

---

[54] Vid. el estudio citado, ya clásico, «Hegel und die französische Revolution».

[55] G. A. Kelly, *op. cit.*, 5.a, 1.E, p. 311.

nida en el tiempo histórico, conforme a la misión del auténtico poder político, insertándolo así en la vida del espíritu universal.

2. El poder unifica y centraliza los resortes de la vida interior de los individuos que corresponden a las nuevas condiciones sociales, garantizando la efectividad del orden jurídico; eso fomenta la interiorización por todos de la necesidad racional de la nueva realidad social. Pero al centralizar, el poder político «no puede exigir moralidad a sus ciudadanos en cuanto Estado, sino solamente en cuanto entidad moral»[56]. Carácter que, en tanto protestante, le confiere la Iglesia, no como garante de la moral subjetiva, privada, que pertenece al fuero de la conciencia, sino de la moralidad o eticidad del pueblo, a través del Derecho[57], para impedir el desgarramiento de la vida social.

Uno de los objetivos del pensamiento moderno consiste en neutralizar el azar[58]. Y en Hegel, ni el cambio social ni el cambio histórico son accidentes que sobrevienen por casualidad. Por ejemplo, es preciso explicar las causas sociales de la Revolución francesa para comprender su racionalidad[59]; en el caso presente, cómo debe ser el sistema representativo de los auténticos intereses de la «sociedad». El ejemplo (no el modelo a copiar) de Hegel es Inglaterra, aunque algo similar tiene lugar, según él (antes de la Restauración), en la alemana Austria.

De ahí el papel singular del político, el hombre del destino. El hombre de Estado es capaz de captar lo necesario en su momento histórico y de orientar el *Volksgeist* conforme al *Weltgeist*. De ahí su admiración por Napoleón, «alma del mundo», que, arrogándose la representación del *Weltgeist*, construyó el Estado-Nación francés y extendió el principio revolucionario de la libertad de todos. El hombre de Estado inserta en la realidad social los principios de la organización racional al nivel de los tiempos. Dicho de otra manera: hinche de historicidad la realidad social para que no sea algo amorfo, vegetativo, de modo que la vitalidad del pueblo contribuya a la realización de la historia universal del espíritu. Le corresponde al político ajustar la relación entre el espacio en que tiene lugar el cambio social y el tiempo histórico que lo politiza.

---

[56] *Escritos de juventud* en Berna, *La positividad*, p. 98. Cf. la carta a Schelling de 30 de agosto de 1795.

[57] La fe de cada protestante «debe ser su fe porque es su fe y no porque es la fe de la Iglesia; él es un miembro de la Iglesia protestante porque se unió libremente a ella y porque permanece en ella por libre decisión. Todos los derechos que la Iglesia tiene sobre él descansan solamente en el hecho de que la fe de esta última es también su fe» (*Escritos de juventud*, *La positividad*, p. 116). Un Estado protestante respaldará lógicamente los derechos de su Iglesia, rectora de la moral colectiva a través del Estado. Las críticas habituales a la concepción hegeliana del Estado como un ente moral suelen olvidar que esto es una conclusión obvia de cualquier teología política protestante, dada la unión, que presupone, entre el Estado y la Iglesia respectiva (la alianza, por imitación, del Trono y el Altar en las naciones católicas). Lo olvidaba, por ejemplo, la típica crítica a la metafísica hegeliana del Estado de L. T. HOBHOUSE, *Teoría metafísica del Estado*, Aguilar, Madrid, 1981.

[58] Cf. D. NEGRO, «El azar, concepto metapolítico. En torno a la idea de destino, el artificialismo y las formas de la política», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, n.º 87 (2010).

[59] Cf. R. K. HOCEVAR, *Stände und Repräsentation...*, 3, IV, 4, p. 157.

3. No es posible que Alemania supere su postración si no consigue lo que es para Hegel «lo más santo de lo humano: la exigencia de unidad», para lo que, tal como están las cosas, el Imperio carece de poder. Estudia en el caso de Alemania cómo integrar la teoría y la praxis. Y fiel en este punto a Kant, según el cual la filosofía es en un sentido fundamental crítica, Hegel critica las teorías vigentes en Alemania acerca del Estado alemán.

Incluye en su diatriba las abstracciones ingenuas de los iusnaturalistas racionalistas, que sólo ofrecen conceptos y teorías vacíos, y las recopilaciones de datos de los positivistas, que se limitan, a lo sumo, a generalizaciones a partir de aquéllos; otra suerte de abstracción al revés al carecer de conceptos y teorías.

Mas, después de rendir tributo a Kant, no se detiene Hegel en la crítica, sino que, mediante la teoría, eleva el resultado a un sistema estatal, apenas insinuado empero en los primeros escritos. Tal vez porque el análisis llevado cabo en *La Constitución* le convenció de que la reforma del Imperio alemán «jamás podría realizarse a través de la crítica, sino únicamente —dice Habermas— mediante el poder». Su falta era el problema y por eso invoca Hegel, como Maquiavelo, la necesidad de un Teseo.

Tenía empero otro motivo en *arrière-pensée*. Insatisfecho con la deriva de la Revolución francesa, vislumbraba la posibilidad de que una Alemania unificada estatalmente, dada su potencia material y cultural, y su situación geográfica central, orientase la historia de Europa hacia un sistema político auténticamente popular.

VII. LA CONSTITUCIÓN

1. En las conversaciones de Rastatt (1797-1798) para determinar el destino del Imperio, el obstáculo principal radicaba en los intereses y caprichos de los miembros de la *Kleinstaaterei*[60]. Escribía Hegel en el primer esbozo de *La Constitución*: «Aparte de los despotismos, es decir de los Estados sin Constitución, ningún Estado tiene una Constitución más mísera que el Imperio alemán, lo cual resulta ser una convicción bastante generalizada; y de ello se ha dado la más viva sensación a través de las conversaciones de paz de la última guerra, que todavía duran.»

Sintetiza así el trasfondo de la situación: «el sistema (*Gebäude,* edificio) de la Constitución política alemana constituye la obra de los siglos pasados; no se ha fundado en la vida del tiempo actual; el destino le ha impreso por completo sus formas hace más de un milenio: la justicia y el vigor, el valor y la cobardía, el honor, el linaje, la necesidad y el bienestar de los tiempos pasados, los abolengos hace tiempo en trance de consumirse habitan en ellas; la vida y las fuerzas cuya evolución y actividad constituyen el orgullo de la generación que vive

---

[60] Su objeto era concertar la paz en Europa, agitada por la revolución. Francia se anexionó la orilla izquierda del Rin como su frontera natural (una idea del revolucionario Danton), siendo recibido Napoleón como un héroe por el Directorio.

actualmente, no tienen allí ninguna participación, ningún interés y ningún apoyo; el edificio con sus pilares, con sus arabescos, permanece aislado del espíritu del tiempo.» Otro breve fragmento[61] ilustra el carácter de la Constitución estamental que amparaba la *Kleinstaaterei* consagrada en Westfalia al reconocer la soberanía de los territorios integrantes del Imperio: «La soberanía local, orgullo de los estamentos alemanes, orgullo de los súbditos que pertenecen a una Estado particular, es, con respecto al todo, el principio del que éste se halla desgajado; lo uno es incompatible con lo otro. Pero esa soberanía local tiene unos atractivos tan seductores, se hallaba tan respaldada por el carácter del pueblo, que todos los estamentos olvidaron ver en esta separación la tumba que ellos mismos se cavan, que cuanto más progresos hacen en su afán de aislamiento, tanto más se debilitan, que cada logro aumenta el peligro. El afán de los estamentos del Imperio ofrece el espectáculo de una muchedumbre que, lanzándose sobre un río helado, trata de arrancar cada uno para sí tanto hielo como le sea posible; no se dan cuenta de que cuanto más se enriquecen, tanto más aceleran su destrucción y la de todos.» Las consecuencias son evidentes: «De ser este impulso de aislamiento el único principio motor del Imperio alemán, Alemania se irá hundiendo cada vez más en el abismo de su disolución.»

Sin embargo, escribe Hegel desesperanzado, aun los más perjudicados defienden los intereses oligárquicos, por lo que «prevenir contra ello indicaría, ciertamente, sentido de responsabilidad, pero también la locura de un esfuerzo inútil». La causa última de que todos acaten, invoquen y defiendan la Constitución vigente es la equívoca mitificación de la vieja libertad alemana: «antiguamente, la soberanía local del príncipe o de la ciudad coincidía con la libertad, sobre todo con la religiosa (en esa soberanía se encerraba una libertad política y religiosa)». El resto del fragmento se desconoce, pero no es difícil colegir que Hegel diría: ahora, no. Pues esa libertad política colectiva, al no haberse desarrollado como libertad política individual, en las condiciones actuales era el gran pretexto de las oligarquías locales, que habían hecho de ella un monopolio.

2. El espíritu del pueblo, el *Volksgeist*, es la clave. «La totalidad ética absoluta no es sino un pueblo», decía Hegel en el *Derecho Natural*. En los tiempos modernos como en los antiguos el *êthos* hace de él una *koinonía* o totalidad homogénea que es el sujeto político, pues una auténtica Constitución refleja «el espíritu universal vertido en una forma particular, a la que es superior en sí; pero la tiene en tanto existe. [Pues] con la existencia surge la particularidad. La particularidad del espíritu del pueblo consiste en el modo y la manera de la conciencia que el pueblo tiene del espíritu»[62].

La idea hegeliana de la Constitución no es la del mecanicista constitucionalismo revolucionario. Una Constitución es relativa al nivel de eticidad o civilización del pueblo. Platón partía, en *Leyes*, «del espíritu de las leyes que, en un

---

[61] Recogido en *Escritos de juventud*, p. 390.

[62] *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal I*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1953, Introducción, II.1.b), p. 47. Sobre el *Volksgeist* hegeliano, M. ALONSO OLEA, *Variaciones sobre Hegel*, Cívitas, Madrid, 1984.

verdadero Estado infunde su *êthos* hasta el último detalle»[63]. El *êthos* platónico sugirió a Montesquieu la idea de explicar la realidad de la Nación por su espíritu, *l'esprit général de la nation*. Hegel lo transformó en el *Volksgeist* siguiendo la regla establecida por el propio Montesquieu en el prefacio del *Espíritu de las leyes*: «No he sacado mis principios de mis prejuicios, sino de la naturaleza de las cosas»; es decir, de sus relaciones, pues «muchas verdades no se dejarán notar más que cuando se haya visto la cadena que las liga a otras. Cuánto más se reflexione sobre los detalles, más se dejará sentir la certeza de los principios»[64].

La contradicción suprema que mueve la historia era para Hegel, como en San Agustín, la existente entre la vida interior del espíritu (el hombre interior como espíritu subjetivo) y su vida exterior (el hombre exterior como objetivador de ese espíritu). La síntesis de la vida interior de los espíritus subjetivos, los hombres concretos en su individualidad, consiste en su objetivación jurídica, que la hace común. Concibe así la Constitución en el sentido sustantivo, material, histórico, semejante al de la Constitución «prescriptiva» de Burke, cuyas *Reflexiones sobre la Revolución francesa* (1792) fueron traducidas en 1793 al alemán[65]. Hegel compartía su visión del Estado como el sujeto de la civilización. La Constitución es la síntesis objetiva de la existencia política de los hombres que forman un pueblo.

3. La Constitución es así para Hegel, en un sentido muy aristotélico, la forma de lo Político, su alma o principio vital, lo que lo constituye. Coincide con el tercer significado que atribuye Carl Schmitt a la palabra Constitución: «el principio del devenir dinámico de la unidad política, del fenómeno de la continuamente renovada *formación* y *erección* de esta *unidad* desde una *fuerza* y *energía* subyacente u operante en la base». Pero en *La Constitución de Alemania* Hegel es más explícito que Aristóteles y Burke, y tiene en cuenta, igual que Kant y en general todo el idealismo alemán, el artículo 16 de la Declaración francesa de Derechos del Hombre: un Estado es despótico si la Constitución no garantiza los derechos ni concreta la separación de poderes, si bien su realidad depende del sistema representativo.

VIII. EL PRINCIPIO REPRESENTATIVO

1. La representación instala el *Volksgeist* en la Constitución y a ésta en el Estado. Lo decisivo es su coherencia con el cambio histórico que lleva implícita la distribución del poder al arrancar de la base, el pueblo. El poder político, el ejecutivo, el auténtico soberano en tanto capaz de decidir al margen del Derecho

---

[63] W. JAEGER, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967, IV, X, pp. 1020 ss.

[64] Cf. D. NEGRO, «La filosofía política de Hegel en relación con *La Constitución de Alemania*», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 178 (1971).

[65] Vid. J.-F. SUTER, «Burke, Hegel, and the French Revolution», en Z. A. PELCZYNSKI (ed.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

en situaciones excepcionales, es único e indivisible, y la representación es la manera de controlar su ejercicio (como en Norteamérica), de acuerdo con la realidad del momento. Aunque Hegel no lo diga expresamente, la representación es la única forma de moderar la ley de hierro de la oligarquía, como la llamarán luego Michels, Pareto y Mosca, y de suscitar la confianza política.

El problema concreto de Alemania era la subsistencia y el poder de los *Stände* o estamentos de raigambre medieval, esencialmente jurídicos, por lo que la forma de representación era el mandato imperativo. Los estamentos agrupaban individuos, en rigor familias, que tenían un tipo común de derechos. En la Constitución estamental, «el diputado (mandatario, *Abgeordnete*) era en primerísimo lugar, en el Estado feudal, representante de un estamento territorial, y en un primer plano, pero secundario, lo era del país en conjunto. Esta estrecha relación [identidad] entre estamento y representación se llevaba a cabo mediante la vinculación del representante a sus instrucciones, de manera que el mandatario atendía, ante todo, a los intereses de sus mandantes» (Hocevar).

En resumen, en la Constitución estamental se daba una identidad tal entre el titular de derechos respecto al Estado y el que los ejerce, gracias a la exclusión de la gran mayoría del pueblo natural, que apenas podía hablarse de la existencia de un soberano: el poder central era necesariamente muy débil al ser propiedad de una minoría.

En el Imperio, el pueblo, el *Volk*, seguía siendo políticamente la reunión de los estamentos u órdenes tradicionales, por lo que el principio de la organización feudal, basado en los derechos individualmente ganados y conservados, era de derecho «privado». Quienes no han ganado o poseen derechos no tienen libertad política. El uso fuerte predominante en la Constitución estamental es el Derecho, de modo que el resto únicamente forma parte del todo «a través de la costumbre, de la religión, de un invisible espíritu viviente y de unos pocos grandes intereses». En ese tipo de Constitución apenas hay Estado, al prevalecer la sociedad política de los individuos libres, relativamente pocos, que poseen derechos jurisdiccionales, políticos.

2. La aparición del Estado alteró radicalmente en Europa la doctrina de la soberanía. Pero en Alemania, por un lado, al aplicarla a la Constitución estamental del Imperio, la de por sí débil soberanía del antiguo poder político central era una pseudosoberanía, al tener que compartirla con los demás soberanos: una especie de soberanía compartida en clara contradicción con la doctrina moderna. Por otro lado, habían cambiado las condiciones sociales e, igual que en Francia, se requería una renovación de la representación que acogiese los intereses de la *Bürgergesellschaft*, la sociedad civil, el conjunto de los individuos libres pero sin derechos políticos, que se había ido formando a partir de la Edad Media.

La Economía se había instituido en un uso fuerte, más cambiante o dinámico por su propia naturaleza que el Derecho, lo que exigía una Constitución suficientemente flexible, puesto que la representación debe basarse en los intereses cambiantes, no en derechos que pertenecen a alguien determinado y crean la falsa conciencia de los inexistentes intereses (oligárquicos) del todo, que Hegel ataca.

3. Con el auge de la Economía, los individuos, dice Hegel, no ponen ahora «su honor y su destino en la dependencia de sí mismos», sino «en la conexión con una clase» definida por sus intereses económicos sintetizables en «el dinero, que encierra todas las demás influencias». Esos intereses confieren cierta afinidad a sus miembros, en tanto sus fines y los medios que emplean para satisfacerlos tienden a ser idénticos, con lo que el derecho basado en la fidelidad, y que por eso algo sacro, es cosa pasada al ser el trabajo —la libertad de trabajo— el criterio de diferenciación del pueblo en lugar de los abolengos o linajes, gremios, etc. El pueblo tiende a perder, relativamente, su organicidad en tanto sus miembros o parte de ellos no trabajan en función de un estamento al que están adscritos sino como individuos libres en la «sociedad civil». Éstos se identifican con la nación por su trabajo y con el pueblo por la familia. Hegel parece dudar si puede o debe llegar a ser más completa la identificación con la nación que con el pueblo. En la introducción definitiva a la Constitución, observa que, en el Imperio, «su situación más atrasada deriva directamente de aquel estado social en que la nación, sin ser un Estado, constituye un pueblo». El hecho es que la representación es inadecuada a la situación.

4. Las clases se constituyen como tales, conforme a la doctrina de los economistas ingleses, más por la coincidencia de los intereses que la de los derechos[66], y, al cambiar la estructura del pueblo, tendrá que cambiar la naturaleza de la representación para representar intereses, extendiéndose a todo aquel que, directa o indirectamente, pueda tener un interés en la cosa pública, a la que contribuye económicamente. Sin embargo, no es lo mismo la representación por razón de los intereses, que la representación por razón de la libertad política.

En el primer caso, Hegel presta atención especial a la hacienda estatal y su fiscalización por el ciudadano. No sólo como síntoma de que no existe el Estado en el caso de Alemania, sino porque constituye el baremo de la situación de la libertad política en relación con los tiempos nuevos. Quienes se dedican a actividades productivas tienen un interés especial en vigilar las decisiones del poder que les afectan a través del sistema contributivo. Como en Montesquieu y en el constitucionalismo en general, los intereses «sociales» se manifiestan en el control de las decisiones del poder acerca de las finanzas, puesto que en el dinero «se encierra» ahora la libertad de una gran mayoría. Esta idea la reiterará más tarde en los dos escritos políticos posteriores.

Así, en *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württenberg im Jahre 1815 und 1816* (1817), reprocharía Hegel expresamente a la Asamblea de Württemberg el haberse dormido «durante estos últimos veinticinco años, los más ricos, sin embargo, que ha tenido jamás la historia univer-

[66] De ahí que la sociología alemana, que salió de Hegel a través de Stein, defina la clase como económica, en contraste con la sociología francesa, de orientación más psicológica, o con la inglesa, en la que la idea de interés tiende a equipararse a la de racionalidad, de contenido no exclusivamente económico. No obstante, a través de Marx acabó imponiéndose la visión economicista de las clases sociales.

sal y, para nosotros, los más instructivos, porque pertenecen a ellos nuestro mundo y nuestras ideas».

El otro escrito de 1831, «*Über die englische Reform Bill*», está en la misma línea. Este proyecto de reforma, aprobado al año de morir Hegel, favoreció en Inglaterra con la ampliación del derecho de sufragio, más que a la democracia propiamente dicha, o Estado Popular en la terminología hegeliana, a la prolongación el régimen aristocrático-oligárquico. Hegel, igual que Bentham, cuyas duras críticas al sistema oligárquico establecido, que obstaculizaba a las clases medias[67], habían inspirado el *Bill*, consideraba el derecho inglés un amasijo de normas incoherentes que beneficiaban a los oligarcas. Sin embargo, en lo concerniente al *Bill*, coincidía con las críticas de Coleridge[68]: el proyecto se circunscribía fundamentalmente a aumentar el número de electores, omitiendo reformas cualitativas más profundas que consolidasen la universalización de la libertad política, el principio de la democracia. Simplemente aumentaba los efectivos de la clase política según criterios censitarios fundamentalmente de tipo económico.

5. En suma, en *La Constitución*, Hegel se mueve algo ambiguamente entre la representación por razones económicas y por razones políticas. Lo que en el parlamentarismo medieval constituía su aspecto fundamental, sigue siéndolo ahora, con la diferencia sustancial, debido a la naturaleza de la sociedad moderna a causa de su movilidad social, que el derecho de representación por razones económicas no puede vincular estatalmente a individuos o grupos determinados, pero sí en cambio la representación por razones políticas ya que la libertad política universal es consustancial a la nueva época.

Otro sí: teniendo en cuenta el aumento del número de individuos libres, que juntos constituyen mayoría del pueblo, y la extensión espacial de los Estados modernos, en ambos casos se impone casi por sí solo el sistema de representación. En ambos casos pierde sentido el mandato imperativo, y, coincidiendo con Burke, los representantes individuales lo son en principio de todo el pueblo. Sin embargo, es de notar que Hegel pone más énfasis en el pueblo que en la nación, introduciendo, por lo menos en *La Constitución*, una diferencia respecto a la representación al estilo francés (rousseauniano): los representantes no actúan como representantes de la nación sino en nombre del pueblo, lo que tiende a dar a su representación el carácter de meramente económica. En cierto modo, apunta Hegel a una especie de sistema corporativo, un tanto coherente con las condiciones alemanas[69], en el que la representación económica se distinguiría de la política.

Hegel tenía grandes reservas respecto al principio rousseauniano del pueblo soberano como Nación Política, una invención de la revolución burguesa que le daba un carácter económico: ni la propiedad se identifica con lo Político, aunque

---

[67] Vid. J. Stuart MILL, *Escritos sobre Bentham*, ed. electrónica www.lulu.com, 2010.

[68] Vid. nuestra Introducción a J. Stuart MILL, *Sobre Coleridge*.

[69] Y tal vez por influencia de Althusio. Cf. G. HEIMAN, «The sources and significance of Hegel's corporate doctrine», en Z. A. PELCZYNSKI (ed.), *op. cit.*

es una condición de la libertad, ni la libertad de trabajo o económica es lo mismo que la libertad política. Su idea del Estado concreto era republicana al estilo de la Polis griega, pero, a pesar del ejemplo norteamericano, pensaba como Montesquieu que únicamente sería posible en un Estado pequeño. De ahí, no obstante, la diferencia meramente conceptual entre el Estado y la Sociedad, propia de Estados más grandes. Hegel quería separar la sociedad, el conjunto de los intereses particulares, predominantemente económicos, de lo propiamente estatal, lo teológico-político, el Estado como *die Wirklichkeit der sittlichen Idee* (la actualidad de la idea espiritual) y lo *an sich und für sich Vernünftige* (en sí y por sí racional)[70]. En el Estado Político hegeliano, los intereses económicos estarían representados como una especie de «voluntad general» limitada a expresar lo social, lo particular, pues lo que importa en el Estado es lo universal, lo «Político», la libertad del ciudadano: la libertad política. Ni el ciudadano ni el Estado de Hegel son los de Rousseau.

IX. EL ESTADO

1. «En cierto sentido —decía Zubiri— Europa es el Estado, y tal vez sólo en Hegel se ha producido una ontología del Estado.»

Hegel, teólogo político, sabe que con la Encarnación «se ha cumplido el tiempo»: ha comenzado la desdivinización del mundo, que incluye la desdemonización del Estado: «la disolución de la simbiosis antigua del emperador, el Imperio y la veneración de Dios», dice Hans Meier[71]. El Estado en general es, pues, directamente el pueblo, un *Volksstaat* (Estado del pueblo o popular), el lugar donde se satisface la politicidad inherente a la naturaleza humana. En este sentido, la Revolución francesa habría sido para Hegel, teólogo político, el acto final de «la marcha de Dios en el mundo» por el que libertad se reconcilia con el espíritu, consigo misma, en el Estado, por lo que éste debe ser «venerado como un divinidad terrenal»[72]. Pero la libertad política de todos —la democracia— tenía todavía que asentarse. Ésta será la misión del Estado, en tanto la expresión más alta de la eticidad o civilidad[73].

Lo define descriptivamente en el conocido parágrafo 257 de la *Filosofía del Derecho*: «El Estado es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético en cuanto voluntad *patente*, ostensible a sí misma, sustancial, que se piensa y sabe

---

[70] §257 y §258 de la *Filosofía del Derecho*.

[71] «Demokratischer Verfassungsstaat ohne Christentum», I, p. 17, en M. BROKER y T. STEIN (eds.), *Christentum und Demokratie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006.

[72] En las apostillas a §258 (*die Gang Gottes in der Welt*) y §272 (*wie ein Irdisch-Gottliches verheren*) de la *Filosofía del Derecho*. Tenía razón Ritter al decir que esas célebres frases deben interpretarse en sentido metafísico: son como la culminación de la teología política de Hegel. Heidegger repetirá a Hegel al decir que la fundación del Estado es uno de los cinco modos de fundar la verdad.

[73] La famosa frase de Ferdinand Lassalle, el fundador de la socialdemocracia, «El Estado es Dios» evoca también la teología política hegeliana, origen intelectual, junto a Fichte, de esa potente alternativa al marxismo dentro de la ideología socialista.

y cumple aquello que sabe y en la medida en que lo sabe. En la *costumbre* tiene su existencia inmediata, y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y actividad, tiene su existencia mediata, así como esta autoconciencia —por el carácter— tiene en él cual esencia suya, finalidad y producto de su actividad, su *libertad sustancial*»[74]. Ahora bien, para llegar a la «ontología del Estado», había partido Hegel de que el Imperio está despolitizado; la primera frase del estudio sobre la Constitución afirma: «Alemania no es ya un Estado»; es un cadáver, una positividad muerta.

Sin perjuicio de las anteriores citas, si se tiene en cuenta que para Hegel la distinción entre Sociedad y Estado no es real, que la familia es la unidad analítica natural del pueblo, cuyas costumbres conserva y transmite, y que todo ser humano —el animal político de Aristóteles— tiene conciencia de la estatalidad, o sea, de lo Político, resulta que Estado significa para él la institucionalización política del *Volksgeist*: el *Volksstaat*. Lo que llama Hegel Estado —construido por Hobbes como una forma artificial— sería en realidad, analíticamente, el Gobierno, la forma natural de lo Político[75].

Hegel no tuvo una doctrina del Estado ideal. Su Estado no es la Polis divina de la *República* platónica. Su teoría estatal responde al sentimiento profundo de la necesidad objetiva de lo Político —el hombre no como animal político sino como persona a la que le es inherente la politicidad—, por lo que quiere mostrar las condiciones prácticas de su ejercicio. Su concepción del Estado como una entidad moral —al margen de la razón de Estado y de la Economía— es una secuencia de la visión política protestante.

2. «Lo que esencialmente constituye un Estado, a saber, un poder político, dirigido desde arriba, con cooperación de las partes, se hubiera conseguido» si Alemania no hubiese tenido que seguir el destino de Italia cayendo en manos extranjeras. Con la división del pueblo en múltiples soberanías, era imposible que el Imperio fuera un Estado, puesto que la soberanía política es una e inalienable, como enseñara Bodino, cuya teoría es jurídico-política. Pero la división de la soberanía jurídica en Westfalia hacía inoperante la soberanía política al prevalecer sobre ella el derecho público alemán, no como un derecho político interno sino como una suerte de *Völkerrecht*, de derecho internacional dentro del dividido Imperio. «Esta especie de justicia —lamenta Hegel en la introducción definitiva a *La Constitución de Alemania*—, que consiste en mantener a cada parte separada del Estado, se encuentra en la contradicción más perfecta con las necesarias exigencias del Estado para con cada uno de sus miembros particulares.» Ésta era también la doctrina del escrito paralelo de 1798 sobre la nueva Constitución de Württemberg,

La revolución había dado al traste con el tratado de Westfalia al proclamar la soberanía de la Nación, y el Imperio tenía ahora la posibilidad de constituirse

[74] En la traducción de Carlos Díaz, Prodhufi, Madrid, 1993.

[75] La generalización desde Maquiavelo del uso de la palabra «Estado» para designar al Gobierno es fuente de numerosas confusiones. Sobre la diferencia entre Estado y Gobierno, D. NEGRO, *Del Gobierno y el Estado*, Marcial Pons, Madrid, 2002. También, D. NEGRO, *Historia de las formas del Estado*.

en Estado Político, no sólo Jurídico, para lo que reunía todas las condiciones. Alemania era culturalmente una Nación y si tomaba conciencia de la situación se podría configurar, por encima de las particularidades, un efectivo poder central ejecutivo —el verdadero poder político— único, soberano, con una Dieta, una hacienda, un ejército y jueces comunes, al servicio de la Nación como un todo. Tal era el fin pedagógico del escrito sobre la Constitución: que los alemanes se desentendiesen del «vocerío de la libertad» que a las oligarquías particulares les interesaba fomentar, y aunasen lo materialmente existente y lo espiritualmente nuevo mediante el principio representativo conforme al *Weltgeist*. Asentado así en el Imperio el espíritu de la nueva época, Alemania podría ser independiente de los poderes extranjeros y ocupar el rango que le correspondía por su historia y su potencia en la constelación de los Estados europeos.

3. Por otra parte, aplacadas las disputas religiosas, Hegel no concebía la naturaleza del Estado como neutral, tal como la había pensado Bodino, sino, más bien con Hobbes, como objetiva, al servicio del Derecho. Esto significa que la tolerancia, que el teórico francés de la soberanía confundía prácticamente con la neutralidad, no formaba parte de ella. En una nación dividida religiosamente y partidario entonces de la católica Austria, Hegel consideraba indispensable la tolerancia, pero como un cuestión jurídica no política.

En las condiciones de Alemania, parece concebir la neutralidad como la objetividad de un juez en relación con los intereses de los territorios particulares. Concentradas las dispersas fuerzas de origen medieval en un Estado como único poder político, sus inconvenientes característicos, en cuanto persiguen sus caprichos e intereses particulares o parciales, tornaríanse altamente benéficos a estar políticamente neutralizados. En esta interpretación coincide con Rousseau: en el Estado, los intereses particulares, privados, dejan paso a los generales, universales. Pero precisamente por eso le interesaba diferenciar lo que pertenece al Estado de lo que es propio de la sociedad y del pueblo.

Por un lado, los distintos Estados y territorios, despojados de su soberanía político-jurídica podrían desempeñar mediante fórmulas como la federación, igual que en Estados Unidos, la función de los llamados *pouvoirs intermédiaires* de Montesquieu, a cuyo autogobierno (*Selbstverwaltung*) no se oponía Hegel, en lo que le seguirá luego su discípulo Von Stein, el creador de la teoría estatal alemana. Por otro, la idea moderna de ciudadanía cae, según Hegel, bajo el moderno concepto de Estado. En él, el *Stadtbiirger* (el que habita en un burgo) conserva como burgués o civil las libertades locales, mientras como *Staatsbürger citoyen*, ciudadano, ejercita la libertad política en el Estado igual que el *polités* griego[76]. En esa comunidad ampliada que es la nación, los ciudadanos no son sólo titulares de derechos privados, como los burgueses o súbditos, sino de derechos políticos.

[76] Cf. R. C. HOCEVAR, «"Staatsbürger" und "politische Freiheit" im Gesamtwerk Hegels», *Politische Studien*, n.º 196, marzo-abril de 1971. Hegel empezó a emplear el término *Staatsbürger* desde 1798, un año después de la *Metafísica de las costumbres*, de Kant, y dos desde la traducción alemana de los escritos de Sieyès.

La neutralidad jurídica del Estado frente las autonomías de origen feudal quedaba asegurada mediante una organización judicial que garantizase la igualdad formal que dimana de las leyes de carácter general. El primer paso importante consistiría en reformar la legislación y, con ello, la organización jurídica, de la que hace una dura crítica en *La Constitución*. En este orden de cosas, el Derecho debiera garantizar mediante la clara distinción de los derechos políticos de los civiles o privados, un sistema representativo de los auténticos intereses, de manera que la Constitución misma fuera lo bastante lábil para acoger en su seno las modificaciones sociales, y suficientemente liberal para que los intereses representados pudieran controlar la actividad financiera del Estado. En este sentido, Sociedad y Estado son ámbitos virtualmente distintos, pero estrechamente relacionados en la realidad práctica.

Hegel tenía como un hecho evidente que la historia, en su más alto perfil, que se daba hacía largo tiempo en Europa, era la historia de la libertad; la expresión exterior del nivel en que se encuentra es el número de quiénes tienen derecho a intervenir —directa o indirectamente— como ciudadanos en la vida estatal, controlando sus medios e impulsando sus fines.

4. En la época moderna, únicamente puede garantizar la libertad del gran número de individuos que, gracias al trabajo libre y a la difusión de la ilustración forman el pueblo, un poder capaz de establecer el Derecho como una esfera objetiva donde la generalidad de la norma constituyese la base formal de la igualdad y de exigir su cumplimiento. Si, en vez de la pura soberanía popular, proponía un sistema representativo acomodado a las condiciones reales, en lugar de la abstracta libertad absoluta ponía Hegel libertades concretas, derechos políticos garantizados mediante la representación. Es decir, a través de lo que se vino en llamar Estado de Derecho.

Igual que en Hobbes o Espinosa, el Derecho como derecho político se confunde *materialmente* con el Poder, que depende de la potencia del pueblo, lo mismo que el «deber ser», la eticidad depende de su nivel de civilización (o ilustración). De ahí la triada posterior en que distingue los momentos del espíritu objetivo: Moralidad, Derecho y Eticidad, cuyo aglutinante es el poder estatal que corona el edificio de la Comunidad popular; siendo aquéllas sus formas en distintos niveles de participación en el todo. El ideal filosófico de la política de Hegel —muy alejada de supuestas intenciones «totalitarias» conscientes o inconscientes, con las que nada tiene que ver su concepción holista[77]— consiste en que el Estado sea la síntesis que asuma, como un catalizador, igual que la Iglesia en tanto *complexio oppositorum*, las oposiciones y contradicciones que afecten gravemente a la eticidad del *Volksgeist*. Como para los antiguos griegos, en quienes apareció la conciencia de la libertad, sólo en lo Político alcanza la vida humana el modo más elevado posible de perfección.

---

[77] Vid. E. WEIL, *Hegel et l'État*, Vrin, París, 1950. Cf. D. NEGRO, «Hegel y el totalitarismo», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 200 (1975).

Cabría preguntarse si en realidad no hay en Hegel dos concepciones del Estado. 1) La teológica finalista: el Estado moral, a pesar de su distanciamiento de Rousseau y Fichte, como el organismo de la libertad, en el que la misión del Gobierno consiste en realizar la justicia cuidando el equilibrio del orden social como una totalidad. 2) La política instrumental: el Estado racional, a pesar de la polémica contra Schlözer y el mecanicismo, como una máquina al servicio de la misión del Gobierno de cuidar del pueblo y garantizar la realización del Derecho.

En la teología política de Hegel, el Estado Popular, síntesis de ambas concepciones, es la forma política de una comunidad nacional.

22. JOHN STUART MILL: UN FILÓSOFO RADICAL EN LA ARENA POLÍTICA

RAFAEL CEJUDO CÓRDOBA
Universidad de Córdoba

SUMARIO: I. Educación para intelectuales reformistas.—II. Activismo y análisis político.—III. Idealismo y coherencia en el Parlamento victoriano.

I. EDUCACIÓN PARA INTELECTUALES REFORMISTAS

John Stuart Mill nació en Londres en 1804. Veinte años antes de su muerte, ocurrida en Aviñón en 1873, disfrutaba ya de un extraordinario prestigio. Si juzgamos su obra en términos de su legado ético y de su repercusión pública, se trata de uno de los grandes pensadores del siglo XIX, inolvidable en la historia de la emancipación femenina, de la libertad de expresión, o de la tolerancia de las diferencias personales. Existen filósofos imperecederos por la penetración con la que comprendieron la vida y el mundo, o por los desafíos que plantearon al pensamiento de su época. Otros, éste es el caso de J. S. Mill, destacan por el impacto que sus obras dejaron sobre gran número de personas e instituciones[1]. Aunque su producción no fue ni muy profunda ni muy original, sin embargo dio forma política concreta a valores fundamentales de nuestra vida social. Como él mismo afirmó en su *Autobiografía*, «me di cuenta de que lo más útil que yo estaba capacitado para hacer en el orden del pensamiento era ser un intérprete de pensadores originales, y convertirme en un mediador entre ellos y el público»[2].

Influir en la opinión pública, reformar el orden social y político, fue siempre la meta de Mill, ya desde sus primeros artículos periodísticos a los diecisiete años. Hoy podría parecernos que su éxito era cosa segura pues era intelectual-

[1] Hago esta distinción a partir de la que R. Dworkin traza entre el mérito de producir un valor objetivo en el mundo (lo que llama *impacto*), y el de actuar en la vida con destreza y prudencia (lo que llama *desafío*). Cfr. Ronald DWORKIN, «Foundations of Liberal Equality», en C. B. PETERSON (comp.), *The Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1990 (hay traducción castellana de A. Domènech como *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1993).

[2] John S. MILL, «Autobiography», *en* J. M. ROBSON (comp.), *The Collected Works of John Stuart Mill, XXII,* Routledge and Kegan Paul, *Londres,* 1981, p. 255 de la traducción de C. Mellizo como *Autobiografía*, Alianza, Madrid, 2008 (para facilitar al lector la localización de los textos citados, siempre que sea posible utilizaré ediciones traducidas recientes).

mente un superdotado, y fue educado deliberada y sistemáticamente para convertirse en un reformador social. Sin embargo, los ideales que enarbolaba eran ajenos a los sectores sociales dominantes en la Inglaterra victoriana. Su primer éxito literario tuvo que esperar a los treinta y siete años con un libro de filosofía y metodología de la ciencia, su *Sistema de Lógica*. Hasta entonces Mill no era más que el líder de un grupo de intelectuales radicales, casi irrelevantes políticamente, y con un ideario extravagante (por ejemplo, a los diecisiete años Mill fue detenido por distribuir entre los obreros propaganda sobre el control de natalidad). Las ideas que Mill defendió nunca fueron aceptadas plenamente por la sociedad de su época, de modo que jamás se convirtió ni en filósofo áulico ni en prócer. No fue elevado a la aristocracia, ni se le erigió una estatua a su muerte (William Gladstone, a pesar de liberal, lo impidió). No obstante, sin apartarse de su camino, Mill acabó convirtiéndose en la conciencia moral y crítica de la sociedad victoriana a la que pertenecía. No fue nunca un revolucionario, pero jamás un conformista.

De su insobornable coherencia intelectual proceden ciertas paradojas. Por ejemplo, J. S. Mill es un ilustre pensador inglés que está enterrado en Aviñón. Consideró que la sexualidad no debía interferir en los objetivos superiores de la vida, pero sobre pocos autores se ha generado tanta polémica respecto a la influencia de su pareja sentimental, Harriet Taylor[3]. El tópico nos dice que fue austero, seco, casto y trabajador incasable, un victoriano perfecto. Sin embargo, mantuvo durante veintiún años una intensa relación amorosa con una mujer casada. Luchó por la emancipación y la dignidad de la mujer, pero en su autobiografía la figura de su padre es omnipresente, y no menciona a su madre ni siquiera una vez. Nunca dio clase en la universidad, no cursó estudios universitarios, y ni siquiera fue nunca a la escuela. Sin embargo, tampoco fue un autodidacta, y algunos de sus libros se adoptaron como manuales universitarios casi desde su aparición. Trabajó treinta y cinco años en la *East India Company*, en la que llegó a ocupar un alto cargo, pero nunca viajó a la India. Mill es una figura fundamental del liberalismo, representa lo mejor de su herencia, pero al final de su vida se calificó como «decididamente socialista»[4]. Estas posibles incongruencias son un desafío para cualquier estudioso de Mill, pero también reside en ellas el atractivo duradero de su figura[5].

J. S. Mill fue un hombre de principios, y a la vez estuvo en la encrucijada de varias corrientes culturales. Algunas de ellas, caso del utilitarismo, provenían del

---

[3] Cfr. Esperanza GUISÁN, «Harriet Taylor Mill, John Stuart Mill y la ética del siglo XX», en M. ESCAMILLA (comp.), *John Stuart Mill y las fronteras del liberalismo*, Universidad de Granada, Granada, 2004, pp. 99-122; Friedrich A. HAYEK, *John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Friendship and Subsequent Marriage*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1969.

[4] John S. MILL, *Autobiografía*, ed. cit., p. 242. Cfr. José L. ABELLÁN, «John Stuart Mill y el liberalismo inglés», en F. VALLESPÍN (comp.), *Historia de la teoría política*, Alianza, Madrid, 1991.

[5] Sobre la vida de J. S. Mill, cfr. Anthony REEVES, *John Stuart Mill: Victorian Firebrand*, Atlantic Books, Londres, 2007; Carlos MELLIZO, *La vida privada de John Stuart Mill*, Alianza, Madrid, 1995; Alexander BAIN, *John Stuart Mill: A Criticism with Personal Recollection*, Augustus M. Kelley Publishers, Nueva York, 1969; Michael St. John PACKE, *The Life of John Stuart Mill*, Macmillan, Londres, 1954.

siglo anterior y otras, como el romanticismo, eran características del siglo XIX. Estas dos cuestiones influyen en su análisis político, puesto que trató de aplicar sus principios teóricos y éticos a la realidad cambiante de su época sin renunciar a lo que encontraba valioso en cada una de esas corrientes. Fue educado, confiesa en su *Autobiografía*, «en el hábito de de no aceptar como completas las medias soluciones a los problemas; de no abandonar nunca una dificultad, sino de volver a ella una y otra vez hasta clarificarla»[6]. Mill siempre fue lo que en su época se denominaba «radical», esto es, un liberal avanzado: secular, demócrata, igualitarista, progresista, partidario de la emancipación de la mujer, opuesto a los privilegios y a todas las hipocresías que arrastran. Dado que estos eran sus principios y a ellos se mantuvo fiel, no es de extrañar que al chocar con la realidad le convirtieran en una figura aparentemente paradójica.

Mill no pertenecía a la aristocracia, políticamente dominante, y siempre supo que sus ideas no iban a ser bien recibidas. De todas formas, si eso le alejaba del poder también le daba crédito para criticarlo, y aunque sus principios de reforma social eran tan exigentes como avanzados, lo cierto es que Mill luchaba a favor de inmensas capas de población, desfavorecidas por el orden político y social victoriano. Como ejemplo, adviértase que la reforma electoral de 1832, de extraordinaria repercusión en la historia política inglesa, amplió al doble la franquicia política. Pero sólo permitió votar a unas seiscientas cincuenta mil personas, en torno al 18 por 100 de la población. El movimiento cartista, a favor de una libertad política aún mayor, logró reunir en 1840 tres millones trescientas mil firmas para exigir al Parlamento una nueva reforma electoral. Mill no fue cartista porque sus demandas de libertad política aún eran mayores. Así que el movimiento radical al que pertenecía, aunque poco importante en términos parlamentarios, no sólo representaba las aspiraciones de una élite reformista, sino también a millones de obreros y de mujeres.

Aunque Mill no perteneciera a la nobleza, sí nació y se educó en una cierta aristocracia cultural. Su padre, James Mill, fue un destacado economista y filósofo, seguidor de las doctrinas utilitaristas de su amigo Jeremy Bentham. James Mill también mantuvo una estrecha amistad con David Ricardo, otro de los grandes economistas clásicos. John Stuart desde muy pronto se familiarizó con estos y otros personajes del radicalismo político. Su padre emprendió la tarea de educarlo personalmente mediante un plan sistemático que llevó a cabo durante años. Dotado de una poderosa inteligencia, el pequeño Mill se convirtió en un niño prodigio: con siete años leyó en griego los diálogos de Platón, y con trece su padre le dio un curso completo de economía política. Cuando alcanzó los diecisiete James Mill dio por concluida su educación, y el joven John Stuart pasó un año en Francia con Samuel, hermano de Jeremy Bentham. A su regreso se convirtió en colaborador de su padre, y comenzó su carrera como intelectual. El método educativo de James Mill no fue cruel ni improductivo, si bien apartó a John Stuart de los demás niños, y le hizo aparecer como un fenómeno a todos aquellos que no compartían los principios educativos de su padre. No habiendo

[6] John S. MILL, *Autobiografía*, ed. cit, p. 145.

ido nunca a la escuela ni a la universidad, pero al mismo tiempo habiendo recibido una educación exquisita, era de esperar que John Stuart desconfiara tanto de las clases dirigentes (formadas en un sistema educativo absolutamente distinto), como de las masas incultas.

El propósito de James Mill había sido convertir a su hijo en un reformador social, en un activista capaz de influir en la opinión pública, cosa en la que desde luego tuvo notable éxito. Su padre eligió también el destino profesional de John Stuart, secundario respecto de su misión política. No siendo miembro de la nobleza, necesitaba alguna clase de ingreso regular, y el joven Mill consiguió un puesto en la *East India Company*. Esta compañía comercial, que ostentaba el monopolio con esa parte del Imperio, también ejercía funciones administrativas. Mill se jubiló cuando la compañía fue disuelta en 1858, momento en que ocupaba una de las más altas responsabilidades dentro de ella. Dado que la *East India Company* administraba los territorios, su trabajo en la misma fue más de tipo político que comercial.

James Mill aplicó sistemáticamente en su hijo los principios del asociacionismo psicológico, de modo que esperaba formar su carácter mediante un plan racional que vinculaba experiencias con ideas placenteras y dolorosas. En gran medida lo consiguió, pero John Stuart relata magistralmente en su *Autobiografía* el coste que para él (y para su padre) tuvo la fidelidad a esos principios racionales. Es posible que cualquier otro método educativo, seguido con la misma constancia y despreocupación por el entorno del niño, arrojara resultados similares o peores. En cualquier caso, lo cierto es que con veinte años Mill cayó en una profunda depresión de la que lo sacarán, dos años más tarde, la poesía de Samuel Taylor Coleridge y de William Wordsworth. Aparte de su significado psicológico y biográfico, esta crisis depresiva representa el choque entre los ideales racionalistas e ilustrados en que había sido educado y la nueva sensibilidad romántica de la época. Empieza aquí el arduo trabajo de Mill para amalgamar, para sintetizar en un pensamiento político y social operativo, influencias intelectuales muy diversas: «vi —dice en la *Autobiografía*— que el edificio de mis viejas opiniones aprendidas iba resquebrajándose en muchos lugares, pero nunca dejé que se derrumbara por completo, sino que me esforcé incesantemente en ir rehaciéndolo con nuevos materiales»[7].

El asociacionismo no conseguía establecer vínculos genuinos con los objetos de deseo, porque sólo establecía conexiones externas. En el utilitarismo benthamita aquellas acciones que proporcionan placer son útiles, y la conducta racional consiste en perseguirlas. Pero la poesía romántica le hizo descubrir la espontaneidad de la interioridad, hizo ver al joven Mill que el placer y el dolor no siempre son cualidades externas de las cosas, sino que nuestras ideas y emociones colorean axiológicamente la realidad, presentan bajo una luz placentera o dolorosa acciones y estados carentes de sentido al margen del sujeto. Las consecuencias para la doctrina utilitarista fueron profundas, pues el concepto de utilidad se hacía problemático. Ya no era posible sostener que deseamos racionalmente

[7] John S. Mill, *Autobiografía*, ed. cit, p. 176.

ciertas acciones porque son útiles, sino que son útiles porque las deseamos debido a otros motivos. La dignidad personal, la educación de la sensibilidad y de los afectos, el mérito en el carácter aparte de los resultados conseguidos, fueron tesoros que Mill descubrió en el romanticismo y que trató de incorporar en la teoría utilitarista[8].

Su individualismo es más rico y prometedor que el benthamita, proporcionando al liberalismo milliano su faceta más atractiva. En su caso el liberalismo no sólo significa protección frente a las injerencias estatales en la vida pública (entendida ésta como la actividad económica, científica o eclesiástica), sino también protección frente a la presión social que amenace la vida privada. Esta última esfera, la de la privacidad, resulta así enriquecida: no es sólo lo social (frente a lo estatal), sino también lo personal (frente a lo social). La nueva subjetividad milliana, más profunda gracias al yo romántico, también implica otra lectura del liberalismo como doctrina económica. Por un lado, contra el utilitarismo benthamita, la maximización del placer individual y social no es ya el objetivo inexcusable. Hay acciones útiles al margen de que nos proporcionen placer, de modo que la conducta racional no tiene que ser en último término egoísta. El rechazo del interés como única motivación racional permite valorar la autoformación, la emulación de los mejores o la filantropía desinteresada. El utilitarismo de Bentham y de James Mill tenía que confiar en el asociacionismo psicológico para explicar que, en el fondo, nos interesa conseguir la mayor utilidad para el mayor número. Mill hijo, una vez liberado del sistema educativo de su padre, disponía de una noción de subjetividad capaz de incluir el autodesarrollo, la abnegación y la excelencia como motivaciones internas. Esto abría la puerta a que en su planteamiento las élites educadas pudieran jugar un papel, vía su influencia en el Estado, en la corrección del *laissez faire*.

Además de Coleridge, Wordsworth, Goethe o Carlyle, en la misma época (alrededor de 1828), Mill tomó contacto con otra importante tendencia intelectual decimonónica[9]. Ya unos años antes, cuando había viajado a Francia en 1820, había visto a Saint-Simon, pero será ahora cuando las teorías de éste y también de Auguste Comte, por entonces sansimoniano, se incorporen a su acervo intelectual, tomando así contacto con ideas socialistas por vez primera. Los sansimonianos defendían que la sociabilidad humana aumenta conforme avanza la industrialización. Como consecuencia, las masas habrán de ser los agentes políticos e históricos fundamentales en una época plenamente industrializada. Mill concluyó que en el caso de Inglaterra, donde mayor era el desarrollo industrial, pronto las masas se convertirían en la principal amenaza para la libertad y la democracia. Por otro lado, Coleridge y más aún Comte le hicieron ver que «cualquier teoría general de la filosofía política supone una teoría previa del progreso humano», según declara

[8] Concretamente en John S. MILL, *Utilitarianism*, 1863. Sobre su crítica al utilitarismo, cfr. John S. MILL, *Essay on Bentham*, 1838.

[9] Cfr. Dalmacio NEGRO, «La idea de civilización en Stuart Mill», en M. ESCAMILLA (comp.), *John Stuart Mill y las fronteras del liberalismo*, Universidad de Granada, Granada, 2004; Dalmacio NEGRO, *Liberalismo y socialismo: la encrucijada intelectual de Stuart Mill*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1975.

en su *Autobiografía*[10]. Pero a diferencia de Comte, Mill no consideró que el industrialismo y el productivismo fueran metas históricas. Entre otras cosas, su doctrina económica se lo impedía. Como los demás economistas clásicos, Mill defendía la existencia de una ley de productividad decreciente tal que la remuneración de los factores productivos sería cada vez menor, de modo que se llegaría a un catastrófico «estado estacionario». No obstante, sus propias teorías económicas le permitían confiar en que tal resultado no era ineludible si se tomaban las medidas adecuadas: aunque las leyes de la producción fueran inalterables, las leyes de distribución son un instrumento político con el que elevar el nivel de vida y la educación de las clases trabajadoras[11]. Gracias a eso sería posible evitar tanto la parálisis económica como la «trampa» malthusiana, y desde muy joven Mill se puso manos a la obra.

II. ACTIVISMO Y ANÁLISIS POLÍTICO

En uno de sus primeros artículos, escrito a los diecisiete años sobre la situación política en España, Mill indicó que reaccionarios y progresistas constantemente oponen la «práctica» a la «teoría», y que permanentemente discuten sobre la conveniencia de seguir los dictados de la primera. Sin embargo, decía Mill, «ellos creen que sus teorías combaten entre sí usando la experiencia, cuando en realidad están combatiendo buenas teorías usando malas teorías»[12]. Esta convicción de que es imposible separar la teoría de la práctica, las ideas de la experiencia política, la conservará Mill toda su vida. Su interés en aplicar la teoría a la experiencia, y en comprobarla mediante ella, hace imposible encontrar trabajos que sólo traten de teoría política, que no sean también piezas políticas[13]. Mill fue siempre un reformador, de modo que sus intereses teóricos estuvieron constantemente al servicio de sus proyectos. Y a diferencia de Comte o de Marx, no trató de sustituir la praxis política por una superior *política científica*[14]. Al contrario, fue consciente de que la sabiduría política exige un certero conocimiento

[10] Cfr. John S. MILL, *Autobiografía*, ed. cit, p. 181.

[11] Cfr. John S. MILL, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, 1844, y *The Principles of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy*, 1848. Cfr. también Stefano ZAMAGNI y Ernesto SCREPANTI, *An Outline of the History of Economic Thought*, Oxford University Press, Oxford, 1993 (hay traducción castellana de F. J. Ramos como *Panorama de historia del pensamiento económico*, Ariel, Barcelona, 1997).

[12] John S. MILL, «Errors of the Spanish Government» (*Morning Chronicle*, 12 de agosto de 1823), en J. M. ROBSON (comp.), *The Collected Works of John Stuart Mill*, XXII, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1986, p. 40 (salvo cuando se haya indicado lo contrario, las traducciones son propias).

[13] John M. ROBSON, Estudio preliminar de John S. MILL, *The Collected Works of John Stuart Mill, vol. XVIII,* Routledge and Kegan Paul, *Londres,* 1977, p. i.

[14] James MILL había propuesto una ciencia política demostrativa en su *Essay on Government* (1828), que un año más tarde fue objeto de una demoledora crítica del historiador Thomas B. MACAULAY en la *Edinburgh Review* en marzo de 1829. El impacto de esta crítica, junto con la lectura de Tocqueville, hicieron que John Stuart desistiera de una ciencia exacta, demostrativa y aprioríca de la política. Sobre este asunto también cfr. Dalmacio NEGRO, «La idea de civilización en Stuart Mill», ed. cit., p. 196.

de cada caso y sus circunstancias. Los textos de Mill o bien reflexionan normativamente sobre cuestiones generales (caso de *On liberty* o de *Considerations on Representative Government*), o bien prescriben actitudes y acciones para asuntos concretos. Si buscamos en J. S. Mill un análisis político descriptivo o solamente explicativo, no lo encontraremos[15].

Pero bajo ese punto de vista prescriptivo, Mill expresará su concepción y su compromiso con prácticamente todos los temas importantes de su época. Esta clase de análisis político, que ocupa la mayor parte de los treinta y dos volúmenes de sus obras completas, incluye los derechos civiles y políticos, el sistema de gobierno, las leyes de pobres, cuestiones educativas, justicia penal o las relaciones de Gran Bretaña con otros países y con sus colonias. Si leemos sólo sus obras teóricas o filosóficas, aquellas que justamente le han dado fama como *On liberty* o *The Subjection of Women*, podríamos sacar la conclusión de que Mill fue un idealista, alguien que defendía una moralidad tan elevada como difícil de llevar a la práctica en las circunstancias de su época. Esta consideración abona el juicio que W. Gladstone hizo de él: Mill era «un santo del racionalismo»[16]. Sin embargo, si atendemos al análisis político, veremos que Mill estaba muy lejos de ser sólo un moralista liberal o un socialista utópico. Siempre quiso utilizar los recursos a su alcance, los de un intelectual público, para convertir sus ideas en cambios sociales. En cada uno de los grandes temas de su época Mill tomó partido y actuó en consecuencia. Como dijo en una carta en la época de su candidatura al Parlamento, «*I am getting the ear of England*»[17]. Esto, captar la atención de la opinión pública de su país, es siempre lo que quiso hacer, y una vez conseguida la fama a principios de los años cuarenta, la usó deliberadamente como estrategia de persuasión[18].

Dada su condición de un intelectual público, el principal medio que usó para difundir sus ideas e influir en la sociedad fue la prensa. Las participaciones en

---

[15] Mill abordó la metodología de la ciencia política proponiendo una *lógica de las ciencias morales* en el libro VI de *A System of Logic Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, *en* J. M. ROBSON (comp.), *The Collected Works of John Stuart Mill, VIII,* Routledge and Kegan Paul, *Londres,* 1974.

[16] William L. COURTNEY, *Life of John Stuart Mill*, Scott, Londres, 1889, p. 141.

[17] Carta de John S. Mill a Max Kyllmann citada por Stefan COLLINI, Estudio preliminar de: John S. MILL, *The Collected Works of John Stuart Mill, XXI,* Routledge and Kegan Paul, *Londres,* 1984, p. ix.

[18] En 1854 una sociedad literaria, la *Neophyte Writer's Society*, invitó a MILL a que formara parte de su junta directiva. La respuesta de MILL es elocuente sobre su actitud hacia la teoría y la práctica políticas: «Hasta donde soy capaz de haber entendido las finalidad de esta Sociedad [...], deduzco que no se ha creado para defender ninguna opinión en particular, sino que sus miembros se han reunido sólo por el hecho de ser escritores, no por los propósitos a causa de los que escriben [...] Sin embargo no otorgo ningún valor al mero hecho de escribir, y tengo menos consideración por el profesional de la literatura que por el obrero manual, salvo si éste usa sus poderes para promover lo que considero verdadero y justo. Sobre la mayoría de los temas que interesan a la humanidad, yo tengo opiniones que considero importantes y que deseo seriamente difundir» (Carta de John S. Mill al secretario de la *Neophyte Writer's Society* citada por Stefan COLLINI, Estudio preliminar de John S. MILL, *The Collected Works of John Stuart Mill, XXI,* Routledge and Kegan Paul, *Londres,* 1984, p. x.

periódicos, tanto mediante cartas como artículos, fueron constantes durante toda su vida. Mill tomó parte principal y activa en las revistas del radicalismo filosófico promovidas por los utilitaristas. Éste es el caso de la *Westminster Review*, fundada en 1823 y principal órgano de los benthamitas. Más adelante esta revista se fundió con la *London Review,* y bajo el título de *London and Westminster Review* la dirigió Mill entre 1834 y 1840. Esta tarea, según dice en su *Autobiografía*, le ocupó en esos años «la mayor parte de su tiempo libre» (Mill también trabajaba entonces en la *East India Company*)[19]. Sus trabajos periodísticos no se limitaron a estas revistas, pues Mill tenía en cuenta el tipo de público que leía cada publicación, y escogía el medio que podía causar más impacto. Igualmente el momento en que publicaba no se debía a la casualidad. Por ejemplo, en sus *Thoughts on Parliamentary Reform* utilizó materiales redactados en 1853. Pensados para influir en la reforma electoral que Lord Russell propuso durante el gobierno de Lord Aberdeen en 1854, no pudo usarlos en esa ocasión y esperó hasta 1859, momento en que el gobierno conservador de Lord Derby proponía otra reforma. Análogamente, su defensa de los unionistas publicada en *The Contest in America* esperó hasta que juzgó que la simpatía hacia los confederados había disminuido lo suficiente como para que opiniones contrarias a ellos tuvieran la suficiente acogida[20]. Los ejemplos podrían multiplicarse.

Mill comenzó su carrera en la *Westminster Review*, en las filas del radicalismo filosófico utilitarista. Además de las doctrinas de Bentham y de James Mill, según declara en su *Autobiografía*, la aplicación de la «moderna economía política» al progreso social era su otro principio rector[21]. Como más arriba indiqué, Mill aceptaba el diagnóstico de Thomas Malthus, y como remedio proponía incrementar los salarios y la educación de la clase obrera. Cuando llega la Revolución de 1830 Mill, entonces sansimoniano, la saluda con entusiasmo, viajando a Francia para conocer a La Fayette y contactando allí con los círculos sansimonianos. El resultado fueron varias contribuciones periodísticas, en las que destaca una serie de siete artículos publicados en el *Examiner* en 1831 bajo el título *The Spirit of the Age*[22]. Efectivamente, el «espíritu de la época» impulsaba el triunfo de las clases burguesas (a las que Mill pertenecía), y poco después dio ocasión en Inglaterra a la reforma parlamentaria de 1832. Este asunto había sido objetivo principal del radicalismo durante la década anterior, y por tanto desde que Mill había comenzado su carrera como intelectual. La reforma *whig* del conde Grey en 1832 conjuró en Inglaterra el peligro de revolución, pero sólo amplió el electorado al 18 por 100 de la población, así que más que extender el

---

[19] John S. MILL, *Autobiografía*, ed. cit., p. 213.

[20] Mill dice que, una vez pasado el *Trent Affair* (el secuestro por los unionistas de una delegación diplomática confederada unionista a bordo del navío inglés *Trent*), «llega la hora de revisar nuestra posición, y de considerar si hemos sentido lo que deberíamos haber sentido» [John S. MILL, «The Contest in America», en J. M. ROBSON (comp.), *The Collected Works of John Stuart Mill*, XXI, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1984, p. 129].

[21] John S. MILL, *Autobiografía*, ed. cit., p. 129.

[22] John S. MILL, «The Spirit of the Age», en J. M. ROBSON (comp.), *The Collected Works of John Stuart Mill*, XXII, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1986.

voto se limitó a redistribuir los escaños en las diferentes circunscripciones electorales. No obstante, esta reforma abrió un ciclo político nuevo en el que el radicalismo cifró grandes esperanzas. A partir de 1836, tras la muerte de Bentham y de su padre, Mill se convirtió en el líder de los radicales, y hasta finales de la década multiplicó sus esfuerzos para que se ampliaran las reformas. Durante esa época estuvo empeñado en articular un partido alternativo a *whigs* y *tories* dado que ambos defendían los intereses de la aristocracia. Pero Mill esperó demasiado de la *Reform Act* de 1832, y fracasó en su intento de que Lord Durham liderara a los radicales. Su escrito de abril de 1839 *Reorganization of the Reform Party* en la *London and Westminster Review* representa un último esfuerzo para dar al radicalismo un programa realista con el que lograr el poder[23].

En torno a 1838 Mill desplazó su interés prioritario del activismo al análisis político y la producción literaria. A partir de esa fecha se dedica a la redacción de su *A System of Logic Ratiocinative and Inductive* (que publicará en 1842), abandonando en 1840 la dirección de la *London and Westminster Review*. Además de que las expectativas abiertas por la reforma parlamentaria de 1832 no se habían cumplido, en este cambio también influyó la lectura de *De la démocratie en Amérique* de Alexis de Toqueville, cuyo primer volumen recensionó en 1835 y el segundo en 1840. En esta segunda reseña escribe que «los cambios económicos y sociales, aunque estén entre los mayores, no son las únicas fuerzas que dan forma al curso de nuestro de la humanidad. Las ideas no siempre son meros signos y efectos de las circunstancias sociales: a veces también son por sí mismas un poder histórico»[24]. Y en *A System of Logic* se reafirma diciendo que «el orden del progreso humano dependerá en todas sus facetas del orden del progreso en las convicciones intelectuales de la humanidad»[25]. En consecuencia, durante la década de los cuarenta sus escritos no son partidarios. Es la época en que obras teóricas como el *A System of Logic* y los *The Principles of Political Economy*, de 1848, lo convierten en un reputado autor estudiado en las universidades.

De todas formas en esta nueva etapa destaca su denuncia de la situación irlandesa, agravada por la hambruna que sufrió el país a partir de 1845. Durante los años 1846 y 1847 escribió cuarenta y tres artículos criticando la política gubernamental sobre Irlanda. Por otro lado la revolución de 1848 volvió a despertar su esperanza de que cambios más inmediatos fueran posibles[26]. El cartismo

---

[23] John S. MILL, «Reorganization of the Reform Party», en J. M. ROBSON (comp.), *The Collected Works of John Stuart Mill*, VI, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1982. Cfr. Bruce L. KINZER, *Mill revisited: biographical and political explorations*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2007; Joseph HAMBURGER, *Intellectuals in politics: John Stuart Mill and the philosophic radicals*, Yale University Press, New Haven, 1965.

[24] John S. MILL, «De Tocqueville On Democracy in America II», *en* J. M. ROBSON (comp.), *The Collected Works of John Stuart Mill, XVIII*, Routledge and Kegan Paul, *Londres*, 1977, pp. 197-198.

[25] John S. MILL, «*System of Logic Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*», *en* J. M. ROBSON (comp.), *The Collected Works of John Stuart Mill, VIII*, Routledge and Kegan Paul, *Londres*, 1974, p. 926.

[26] Cfr. Bruce L. KINZER, *Mill revisited: biographical and political explorations*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2007.

realizó en esa fecha su tercera y última petición, que de nuevo fue rechazada, pero un número considerable de parlamentarios radicales, liderados por Richard Cobden y Joseph Hume, llevaron su desafección hacia el gobierno *whig* de Lord Russell hasta el punto de intentar formar un partido distinto con un programa de reforma parlamentaria. En julio de 1848 Hume presentó una propuesta de reforma que incluía el sufragio para los varones cabeza de familia, el voto secreto, elecciones cada tres años y mayor igualdad en los distritos electorales. Los debates electorales subsiguientes volvieron a entusiasmar a Mill y en sus artículos de ese momento, apoyando el proyecto de Hume, están prefiguradas las ideas sobre la reforma parlamentaria que expondrá en 1859 (*Thoughts on Parliamentary Reform*) y 1861(*Considerations on Representative Government*). Sin embargo, las clases medias seguían satisfechas con la reforma de 1832, y el proyecto de Hume fracasó. Por otro lado en 1849 murió John Taylor, el marido de Harriet, la amada y admirada colaboradora de Mill. Coincidiendo con esta etapa de libre convivencia con ella, Mill se oculta para el gran público durante una década, hasta 1859, momento en que publica su obra *On liberty* además de la ya mencionada *Thoughts on Parliamentary Reform.*

Pero entonces volvió a su habitual actividad política como propagandista de las ideas radicales e incluso, dando un salto cualitativo, se presentó a las elecciones parlamentarias en 1865, ganando un puesto en el Parlamento durante una legislatura, hasta 1868. Su elección tuvo lugar de manera muy peculiar, empezando porque la iniciativa para presentarse y el sostenimiento de la campaña no fue suya, sino de un grupo de simpatizantes radicales que promovieron su candidatura por la circunscripción de Westminster, una de las más grandes de Inglaterra[27]. Puesto que su actitud hacia la política activa ya no era la misma de su juventud, en su *Autobiografía* reconoce que «de ningún modo tenía claro que, estando en la Cámara de los Comunes, podía hacer más por el avance de la sociedad que desde mi simple posición de escritor»[28]. Considerando que debía ser coherente con sus opiniones, se negó a pagar su campaña electoral (mantenía que tales gastos deberían ser obligación del Estado para que se garantizara la independencia de los candidatos)[29]. La mayor parte de la misma estuvo fuera de Inglaterra, y sólo regresó al final para dar algunos mítines en los que tampoco solicitó el voto, sino que se limitó a exponer las directrices de su conducta en el caso de que fuera elegido[30]. Presentó a los promotores de su candidatura, y al

---

[27] En su *Autobiografía*, ed. cit., pp. 285 ss., explica los pormenores de su elección y de su actividad como parlamentario.

[28] John S. MILL, *Autobiografía*, ed. cit., p. 287.

[29] John S. MILL, «Considerations on Representative Government», en J. M. ROBSON (comp.), *The Collected Works of John Stuart Mill*, XIX, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1977, p. 131 de la traducción de M. C. C. de Iturbe como *Del gobierno representativo*, Tecnos, Madrid, 1994.

[30] Este comportamiento chocante fue objeto de muchas parodias en la prensa. Por ejemplo, la revista *Fun* publicó un poema que decía: *De Avignon a Westminster/ viajó el omnisciente Mill/ cuyo afortunado destino para ser un grande/es que sus amigos paguen su parte* (citado por Bruce L. KINZER y John M. ROBSON, *A Moralist In and Out of Parliament. John Stuart Mill at Westminster 1865-1868*, University of Toronto Press, Toronto, 1992, p. 283; también sobre el tema, cfr. Alexander REEVES, *John Stuart Mill: Victorian Firebrand*, Atlantic Books, Londres, 2007).

público general, un programa radical que incluía el sufragio femenino, la ampliación de la franquicia a los trabajadores, impuestos sobre el lujo, derechos de asociación y huelga, y la supresión de toda discriminación religiosa.

En el Parlamento destacó por su postura crítica con la política irlandesa, y por su intransigencia ante el escándalo del gobernador Eyre (quien había aplastado a sangre y fuego una revuelta en Jamaica). Un asunto central de la legislatura, especialmente importante para Mill, fue el proyecto de reforma electoral del gobierno liberal de Gladstone y Russell. Las posiciones que Mill mantenía sobre este asunto en los *Thoughts on Parliamentary Reform*, habían sido desarrolladas en sus *Considerations on Representative Government* publicado en 1861. En estas obras sostenía tesis contrarias a la doctrina *whig* tales como el rechazo del voto censitario, el voto femenino, o el sufragio universal con los requisitos de un nivel cultural básico y de no depender de la beneficencia. Pero también mantenía posturas personales distintas de las del radicalismo político, como el voto plural, el rechazo del voto secreto, y un sistema proporcional de representación que protegiera a las minorías[31].

Según se deduce del asunto del proyecto de reforma electoral, su comportamiento en el Parlamento no fue el de un intelectual refugiado en sus ideales, sino el de un político responsable y posibilista. Tal como dijo a propósito de su experiencia en la *East India Company*, él nunca dudó de su capacidad política, de su competencia para llevar a la práctica sus principios[32]. Por eso durante la etapa parlamentaria prefirió apoyar el gobierno liberal de Russell y Gladstone antes que defender su propio programa de reformas. A pesar de su aprehensión al ascenso político de unas clases trabajadoras aún no cultivadas, creía que sólo mediante ese ascenso sería posible forzar un gobierno liberal más radical, y esperaba que Gladstone lo capitaneara. Antes, durante el gobierno de Palmerston, Mill había sido contrario a una reforma que no le satisfacía, pero ahora, miembro del Parlamento y con un nuevo gobierno, triunfó su posibilismo. Si hubiera sido aprobada la reforma electoral de Gladstone, el peso electoral de los trabajadores se habría doblado, llegando a un cuarto del total en Inglaterra y Gales. Así pues, Mill consideró que su misión era servir de puente entre el gobierno de Russell y la obrerista *Reform League*.

Sin embargo, la reforma electoral no salió adelante y el gobierno liberal fue sustituido por otro *tory* capitaneado por Derby y Disraeli en junio de 1866. Mill cambió entonces de actitud, y su posición en la investigación de los excesos del

---

[31] B. L. KINZER añade otras diferencias con el partido radical: MILL defendía una política exterior intervencionista cuando favoreciera regímenes más liberales; era favorable a una reducción de los gastos militares menor que la preconizada por sus compañeros radicales; estaba en contra de que los impuestos fueran únicamente directos; no se oponía absolutamente a los castigos físicos sino que los admitía en casos excepcionales. Cfr. Bruce L. KINZER, Estudio preliminar de John S. MILL, *The Collected Works of John Stuart Mill*, XXVIII, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1988, pp. 25-26.

[32] Concretamente dice en su *Autobiografía*, ed. cit., p. 110, que «mi puesto oficial [en la *East India Company*] me dio la oportunidad de aprender, mediante la observación personal, cómo se dirigen los asuntos públicos, y esto tuvo para mí, como reformador teórico de las ideas e instituciones de mi época, un valor considerable».

gobernador de Jamaica Eyre se endureció. Pero si durante el gobierno de Gladstone había preferido el posibilismo, también ahora mostró sentido de la responsabilidad. Ante el fracaso de la reforma, la agitación popular promovida por la *Reform League* fue en aumento, y hubo serios disturbios en Hyde Park. Los obreros proyectaron una segunda concentración de la que podía esperarse una seria confrontación con la policía. Aunque poco después Mill derrotó una propuesta de ley para prohibir las reuniones en los parques, en esa ocasión actuó en sentido contrario considerando que los perjuicios humanos y políticos de la concentración obrera aconsejaban impedirla, y así logró convencer a sus líderes de que suspendieran la concentración en Hyde Park[33]. En 1868 se celebraron nuevas elecciones, y Mill no salió elegido. A pesar de su empeño por compatibilizar los ideales con la práctica política parlamentaria, dentro de su partido se le había percibido como *demasiado* radical. William Malleson, su «jefe de campaña», declaró en *The Times* que el público no había sabido apreciar «la férrea independencia que le había conducido a actuar y escribir tal como hubiera hecho de no haber sido candidato»[34].

III. IDEALISMO Y COHERENCIA EN EL PARLAMENTO VICTORIANO

La actividad política de Mill, especialmente durante sus años de parlamentario, proporciona una oportunidad inigualable para analizar la coherencia entre su filosofía y su análisis político[35]. El periódico conservador *The Times*, a propósito de cómo Mill se había comportado en Westminster, dijo que había sido «intemperante y exaltado»[36]. Otro periódico, *The Economist*, afirmó que respecto de la guerra civil norteamericana, Mill «había dejado de ser un filósofo, y se había convertido en combatiente»[37]. En la revista *Blackwood's Magazine* una recensionista de *The Subjection of Women* opinaba que Mill era «intesamente arrogante» e «incapaz de hacer justicia a los sentimientos y razones de aquellos

[33] «tan aferrados estaban a su plan original —dice Mill en la *Autobiografía*— que me ve obligado a recurrir a *les grand moyens* [los grandes medios]». MILL consiguió que los obreros desistieran. «Nunca olvidaré —dice— con que profunda satisfacción recibió Mr. Walpole [el ministro *tory* de interior] la noticia, ni lo caluroso de sus expresiones de agradecimiento» (John S. MILL, *Autobiografía*, ed. cit., pp. 295-296).

[34] *The Times*, 21 de diciembre de 1868. Citado por Dennis F. THOMPSON, «Mill in Parliament», en N. URBINATI y A. ZAKARAS (comps.), *Mill's political thought: a bicentennial reassessment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 170.

[35] Son pocos los filósofos políticos de la época que ocuparon un cargo político estatal. Éste fue el caso de A. de Toqueville, miembro de la Cámara de los Diputados entre 1839 y 1851, cuando ya había escrito su *De la démocratie en Amérique*. Asimismo E. Burke estuvo en el Parlamento entre 1765 y 1794, aunque durante esa época sus escritos políticos no estuvieron directamente relacionados con la práctica parlamentaria.

[36] Citado por Bruce L. KINZER, *Mill revisited: biographical and political explorations*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2007, p. 180.

[37] «J. S. MILL on the American Contest», *The Economist*, 8 de febrero de 1862, citado por Stefan COLLINI, Estudio preliminar en John S. MILL, *The Collected Works of John Stuart Mill*, XXI, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1984, p. xviii.

que no piensan como él»[38]. Puesto que entre sus opositores tuvo fama de extremista, es legítimo preguntarse si Mill, apóstol de la tolerancia, fue verdaderamente un dogmático en política. En la sección anterior he indicado algunos hechos que abonan la opinión contraria, y así defiendo que fue capaz de asumir compromisos entre sus ideales y las circunstancias políticas de su aplicación. Nos falta considerar si sus propios planteamientos políticos le autorizaban tales compromisos prácticos.

Esta cuestión es otra manera de abordar el discutido asunto de si Mill fue coherente. Recordará el lector que este capítulo comenzaba señalando algunas de las paradojas o posibles contradicciones de su figura. Para empezar, hay que advertir que Mill fue educado en las doctrinas de Bentham y James Mill, y que el utilitarismo es una ética de principios aunque defienda la primacía de las consecuencias. El utilitarismo benthamita exigía juzgar siempre una acción o una institución en términos de su contribución a la utilidad general, y éste puede ser un principio tan exigente como cualquier otro. Mill tuvo que enfrentarse, no podía ser de otra manera, a suscribir políticas que no cumplían esa exigencia. Por otra parte, en él confluyen varias corrientes de pensamiento muy diferentes, lo que afecta a la coherencia de su planteamiento político.

Mill fue un liberal, y en su legitimación de la democracia usó argumentos propiamente liberales como la protección frente al posible despotismo estatal, la tolerancia y consideración política de las minorías, y la ampliación del voto a toda persona incluyendo mujeres y proletarios. Pero en su teoría y análisis políticos también hay importantes elementos republicanistas, pues no en vano había sido lector de Tocqueville desde mediados de los años treinta. Además, la educación que James Mill le impartió consideraba el conocimiento de los clásicos como el fundamento de la sabiduría política. Siempre ha sido instructivo leer los clásicos políticos a la luz de los acontecimientos contemporáneos, y el siglo XIX inglés no fue una excepción. Ya David Hume, en sus *Ensayos políticos*, había ofrecido a los lectores ingleses una visión politizada de la Grecia clásica, de modo que la interpretación de la Atenas como modelo de despotismo o de gobierno superior era moneda corriente en la época[39]. El griego fue el primer idioma que su padre le enseñó, y el primer texto que Mill escribió fue una historia del gobierno romano en la que relataba las luchas entre patricios y plebeyos, y simpatizaba con los últimos[40].

Tanto de los clásicos, como sobre todo de Tocqueville, Mill había aprendido que la democracia tiende a suprimir los privilegios, pero también las diferencias personales y el reconocimiento del mérito ajeno. Ante este peligro, en *On Liberty* propone una estrategia liberal: una idea negativa de libertad, concretada en el «Principio de ausencia de daño», con la que protegerse de la tiranía de la masa

---

[38] Anne MOZLEY, «Mr. Mill *On the Subjection of Women*», *Blackwood Magazine*, septiembre de 1869, p. 320, citado por Stefan COLLINI, Estudio preliminar en John S. MILL, *The Collected Works of John Stuart Mill*, XXI, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1984, p. xix.

[39] Cfr. Nadia URBINATI, *Mill on democracy: from the Athenian polis to representative government*, University of Chicago Press, Chicago, 2002.

[40] John S. MILL, *Autobiografía*, ed. cit., p. 48.

y la costumbre[41]. En cambio en sus textos sobre la democracia propone una solución republicanista: su doctrina de la representación como libertad política. Mill no concebía la democracia representativa simplemente como un expediente para liberarse del despotismo estatal, sino que también había de servir contra la presión social asfixiante, además de ser una actividad intrínsecamente valiosa[42]. Por esto último sobre todo, las políticas públicas no deben analizarse únicamente en términos de sus consecuencias sobre la riqueza o el poder nacional. Esta faceta republicanista de su planteamiento político se relaciona con el abandono del utilitarismo benthamita. Por un lado, Mill maneja un concepto de utilidad más amplio, tal que el autodesarrollo personal también es objetivo del sistema político[43]. Por otro lado, su rechazo del benthamismo está vinculado con su lectura de Tocqueville en cuanto a las condiciones de aplicabilidad del Principio de Utilidad: Mill pensaba que ni las clases dirigentes inglesas tenían el tono moral adecuado, ni las masas estaban suficientemente educadas para aplicarlo.

Mill comprendió que el gran desafío de la democracia moderna era el balance entre las instituciones representativas y la función del gobierno. Su propuesta era que tales instituciones mediaran entre el Estado y la sociedad, entre los intereses generales del primero y los intereses particulares de la segunda. Según dice N. Urbinati, «Mill interpretó la participación y el control popular como mecanismos defensivos porque desconfiaba de la clase dirigente tanto como desconfiaba de las masas»[44]. Dado el valor que concedía a la idiosincrasia y la creatividad personal, su gran temor era ser gobernado por los peores individuos. Por eso quería trascender lo que había de equiparador en el utilitarismo, mas por esa misma estimación del valor personal se negaba a convertir a nadie en paria. Pero otra nueva influencia complica el panorama, la de Saint-Simon y Comte, quienes le aportaron su creencia en el progreso, y con ello la tensión entre elitismo y progresismo.

Mill parece convencido de que en el futuro todos podrán formar parte de la élite educada y políticamente capaz. El camino hacia esa plena libertad política

---

[41] El conocido «principio de ausencia de daño» (*No Harm Principle*) establece que el único motivo por el que la sociedad puede interferir en la libertad de acción de cualquiera de sus miembros es impedir que se dañe a los demás. Cfr. John S. MILL, «On liberty», en J. M. ROBSON (comp.), *The Collected Works of John Stuart Mill*, XVIII, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1977, p. 74 de la traducción de C. García como *Sobre la libertad*, Espasa Calpe, Madrid, 1991.

[42] Por eso la acción de gobierno debe juzgarse por dos factores: por su acción sobre las cosas y por su acción sobre las personas, «por su tendencia a mejorar o no a los hombres, y por el mérito o defecto de las obras que ejecuta para ellos o con ellos» (John S. MILL, *Del gobierno representativo*, ed. cit., p. 23). Dicho quizá con más claridad hay «dos series de operaciones por medio de las cuales la forma de gobierno o un conjunto de instituciones políticas se relaciona con el bienestar de la comunidad, a saber: por su acción como agente de educación nacional [función típicamente republicanista], y su mecanismo para dirigir los asuntos colectivos [función típicamente liberal]» (John S. MILL, *Del gobierno representativo*, ed. cit., p. 24).

[43] E. Guisán ha llamado la atención sobre que el objetivo de la política gubernamental no es según Mill la maximización de la utilidad colectiva (en Esperanza GUISÁN, *Una ética de la solidaridad: John Stuart Mill*, Anthropos, Barcelona, 2008).

[44] Nadia URBINATI, *Mill on democracy: from the Athenian polis to representative government*, ed. cit., p. 47.

es, paradójicamente, una libertad política limitada. Tanto Mill como Harriet, quizá más elitista que él, estaban «aterrados» ante la ignorancia, la brutalidad y el egoísmo de las masas, declarando que «nuestro ideal de definitivo progreso iba mucho más allá de la democracia y nos clasificaba decididamente bajo la denominación general de socialistas»[45]. Como antes señalé, su concepción republicanista de la política hace que el camino hacia el desarrollo personal pase por la participación y la libertad política. Por tal motivo defendía el voto público y un sistema electoral proporcional. Precisamente porque se refiere a la libertad política, a la posibilidad de expresar la visión individual del bien común, la participación del ciudadano debía a ser a título individual, y no en tanto miembro de una clase o de una mayoría[46]. Mas como no todos están preparados para ello, *mientras tanto* la representación proporcional también debe asegurar el magisterio de los educados, articular un sistema de voto múltiple, y excluir a pobres e insolventes.

En esa línea su análisis de la política internacional inglesa justificaba el colonialismo en aras del progreso, considerando Mill que «la sumisión a un poder extranjero de esta especie [superior en civilización] es, frecuentemente, a pesar de los males inevitables, la mayor de las ventajas para ciertos países»[47]. Los países no civilizados (caso de India pero no de Irlanda), progresan hacia la civilización y la democracia, hacia la libertad política, precisamente siendo privados de libertad política, siendo colonias. Como en la Antigüedad, dice en una obra coetánea de *On Liberty*, existen pueblos «bárbaros» (*barbarians*) que «no tienen derechos como *nación*», y que por tanto están excluidos del derecho internacional[48]. En estos casos la moralidad vigente sólo es interpersonal: los indios, por ejemplo, tienen derechos como personas, pero no como *indios*. En consecuencia la relación entre la metrópoli y sus colonias no es política, ni lo es la conquista colonizadora. Es lógico entonces que Mill preconizara la *East India Company*, en la que trabajó, una organización comercial pero gobierno *de facto* en India. Y es que simplemente la preocupación por la democratización de ese país estaba fuera de lugar, ya que sólo cabía una eficiente administración burocrática que acelerara el progreso hacia un futuro estatus político.

Baste en cuanto a la coherencia de las ideas políticas de Mill, y volvamos al asunto de si, en su práctica política, fue coherente con tales ideas. En lo primero creo que caben dudas, pero no en lo segundo. Sus propias concepciones políticas le proporcionaron la base teórica para poder aceptar como buenas algunas medidas de compromiso que le apartaban de la realización de lo que consideraba sus auténticos ideales. En primer lugar (1), Mill era un «progresista», un reformista, no un revolucionario. Su constante apelación al progreso presupone justamente la continuidad con la situación actual, la apelación a ciertos valores compartidos con el resto de la sociedad. Su intención no era subvertir la sensi-

[45] John S. MILL, *Autobiografía*, ed. cit., p. 242.

[46] Cfr. Nadia URBINATI, *Mill on democracy: from the Athenian polis to representative government*, ed. cit.

[47] John S. MILL, *Del gobierno representativo*, ed. cit., p. 50.

[48] John S. MILL, «A Few Words on Non-Intervention», en J. M. ROBSON (comp.), *The Collected Works of John Stuart Mill*, XXI, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1984, p. 119.

bilidad y la conciencia contemporáneas, sino reformarlas. Jugaba por eso con cierta ventaja que le permitía hacer concesiones, ir momentáneamente contra sus ideales, contando con que el tiempo jugaba a su favor: «estoy acostumbrado a ver —dijo en un mitin durante la campaña electoral— que las extravagancias de hoy, lo que para una generación da la nota, para la siguiente generación se ha convertido en una verdad, y para la posterior en una obviedad»[49].

En segundo lugar (2), su doctrina sobre la tolerancia expuesta en *On liberty* conlleva una concepción de la política que incluye la conveniencia de aceptar transacciones o soluciones de compromiso. Mill defendía la tolerancia por sus efectos benéficos en la convivencia y la educación, pero también por su alcance epistemológico. La mayor garantía de que una creencia es verdadera, pensaba, es su continua exposición a opiniones contrarias. Esto es aún más importante en política, donde el «partido del orden» y el «partido del progreso» pueden corregir sus mutuas deficiencias con las virtudes del otro[50]. Por consiguiente Mill defendía una idea de la política que incluye la valoración de las diferencias. La vida democrática requiere del «toma y daca» como única forma de garantizar la estabilidad y continuidad, aun cuando se piense que el contrario no tiene ninguna razón. Además, el progreso requiere innovación, y ello requiere tolerar las propuestas novedosas, y aceptar en su favor que quizás sea necesario comprometer nuestros ideales[51].

En tercer lugar (3), Mill es un consecuencialista, de modo que las transacciones están justificadas siempre que con ellas se cumpla el Principio de Utilidad, siempre que quebrantar nuestras propias normas de conducta ocasione una mayor utilidad neta que cualquiera de las alternativas. Y aunque sustituyamos la utilidad por el progreso como criterio de lo bueno, seguiremos bajo una ética teleológica que permite valorar el compromiso en función de su contribución al bien. De todas formas, un caso especial y más difícil se presenta cuando la solución de compromiso implique abandonar parcial o temporalmente la fidelidad a lo que consideramos justo. Es lo que sucede cuando el Principio de utilidad quizás se respete a largo plazo, pero a costa de quebrantarlo en el corto plazo. En estos casos no puede haber ninguna medida política totalmente válida, pero sí alguna «medio buena» o «semibuena» (*half-measure*) que Mill concreta mediante estas dos reglas: *a*) que la solución de compromiso se dirija al menos a uno de los más graves problemas del sistema político, no creando más dificultades que las que soluciona (regla *a*), y *b*) que la medida de compromiso reconozca y se base en

[49] John S. MILL, «The Westminster Election of 1865» (3 de julio de 1864), en J. M. ROBSON (comp.), *The Collected Works of John Stuart Mill*, XXVIII, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1988, pp. 16-17.

[50] Dice Mill en *Sobre la libertad* que «en política constituye casi un lugar común, que un partido de orden o estabilidad y un partido de progreso o de reforma son ambos elementos necesarios para una vida política sana [...]. Cada uno de estos modos de pensar deriva su utilidad de las deficiencias del otro; pero es en gran medida la oposición entre ellos lo que hace que se mantenga cada uno dentro de los límites de la razón y de lo sano» (John S. MILL, *Sobre la libertad*, ed. cit., p. 128).

[51] Cfr. Dennis F. THOMPSON, «Mill in Parliament», en N. URBINATI y A. ZAKARAS (comps.), *Mill's political thought: a bicentennial reassessment*, ed. cit., pp. 175 ss.

principios que, si no existieran las dificultades que nos fuerzan a aceptarlo, fueran el mejor fundamento para una medida buena sin reservas (regla *b*)[52].

Algunas de las decisiones aparentemente incoherentes que Mill tomó en su vida política dejan de serlo a la luz de estas consideraciones. Es el caso de su propuesta parlamentaria, que fue aprobada, a favor del derecho de voto para las mujeres cabeza de familia en la reforma electoral que promovió Disraeli. Lo que Mill consiguió, con gran habilidad, fue que sustituyera el término «varón» por «persona» en el texto de la reforma de Disraeli[53]. Aunque de esa manera sólo algunas mujeres ricas lograron el voto, y esto de manera indirecta, fue el primer éxito legislativo del sufragismo en Reino Unido. Mill estaba a favor del voto individual, igual para hombres y mujeres, y no vinculado al patrimonio. Ninguno de estos requisitos fue adoptado por la *Reform Act* de 1867, pero dado que los objetivos de Mill no se lograron hasta 1928, su apoyo a la reforma del Conde Derby se justifica al menos por los motivos (1) y (3) antedichos.

Un segundo ejemplo puede ser el de su colaboración con el gobierno de Derby para impedir la manifestación de la *Reform League* en Hyde Park durante su etapa en el Parlamento[54]. Este caso es especialmente llamativo puesto que fue el propio Mill quien poco después logró que la propuesta del gobierno *tory* para prohibir las reuniones públicas en los parques fuera derrotada. Aunque paladín de las libertades de expresión y de manifestación, en esa precisa ocasión adoptó una solución de compromiso. Consideró que de esa manera se facilitaba el camino para que pudiera lograrse un reconocimiento legal justamente de la libertad de reunión en los parques. La prohibición de la manifestación sería pues una medida *semibuena* apoyándonos en la regla *a* del motivo (3), dado que perseguiría evitar un baño de sangre, o también apelando a la regla *b* al tratarse de una medida excepcional adoptada justamente para lograr en el futuro próximo el reconocimiento pleno del derecho suspendido, cosa que efectivamente ocurrió poco después con la intervención del propio Mill[55].

Finalmente consideremos el caso de una de las primeras medidas que tomó en Westminster, su apoyo a la prolongación de la suspensión del derecho de *habeas corpus* en Irlanda[56]. Mill lamentó que la desastrosa política irlandesa hubiera conducido a una situación donde la prolongación de la suspensión del *habeas corpus* era lo menos malo, pero no apoyó las peticiones de dimisión de otros parlamentarios radicales considerando que la oposición *tory* no sería más capaz que el actual gobierno liberal. En esta ocasión el compromiso adoptado

---

[52] Cfr. John S. MILL, «Thoughts on Parliamentary Reform», en J. M. ROBSON (comp.), *The Collected Works of John Stuart Mill*, XIX, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1977, pp. 315 y 321.

[53] Cfr. John S. MILL, «The Admission of Women to the Electoral Franchise» (20 de mayo de 1867), en J. M. ROBSON (comp.), *The Collected Works of John Stuart Mill*, XXVIII, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1988, pp. 151-162.

[54] Cfr. Dennis F. THOMPSON, *op. cit.*, p. 181.

[55] Cfr. John S. MILL, «The Reform Meeting in Hyde Park», en J. M. ROBSON (comp.), *The Collected Works of John Stuart Mill*, XXVIII, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1988, pp. 102-105.

[56] Cfr. John S. MILL, «Suspension of Habeas Corpus In Ireland» (17 de febrero de 1866), en J. M. ROBSON (comp.), *The Collected Works of John Stuart Mill*, XXVIII, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1988, pp. 52-54.

puede justificarse apelando a los tres motivos: (1) en razón del progreso de Irlanda hacia una sociedad que, en un futuro próximo pero *no ahora*, será una sociedad políticamente madura; (2) dado que se carece de alternativas a la vista, no hay certeza de qué es lo mejor, y hay que tolerar la solución propuesta por el gobierno; (3) apelando a la regla *a*, se trata de una medida *semibuena* puesto que trata de solucionar un problema muy grave. Sin embargo, sería más difícil apelar a la regla *b*, dado que el apoyo a la prolongación de la suspensión del derecho se basó en la carencia de soluciones, en lugar de en principios para solucionar tales problemas en circunstancias más favorables.

Mill se implicó directamente en los hechos políticos de su época, pero no creo que con ello comprometiera significativamente la integridad de sus ideales. El problema de su actividad política (si es que podemos denominar «problema» a las inevitables limitaciones de un pensador extraordinario), no radica en las transacciones que admitió sino en cierta limitación de su análisis político. Influido por la lectura de Tocqueville y de los sansimonianos, así como por el contexto social de la industrializada Inglaterra, Mill fue de los primeros en avisar de que las masas se convertían en actores políticos[57]. Pero advirtió de este hecho con el lenguaje y el ideario de su época, de modo que diagnosticó el problema sin poder hallarle solución. Propuso medidas, como el rechazo del voto secreto o el voto múltiple, que en el mejor de los casos parecen ingenuas. Realizó una protesta contra la contra la severa moralidad victoriana, usando la propia retórica victoriana de la fortaleza de carácter y la obligación de ser altruista. Empleó una pedagogía de los principios y la razón incapaz de seducir y convencer a un público inculto cada vez más amplio. Trató de combatir con el magisterio público la propia corrupción del magisterio público. Usó los medios de comunicación de la edad del público (el libro y la revista política), cuando en la edad de las masas la opinión degenera en propaganda. Contra las masas, en fin, opuso gallardamente un individualismo liberal y romántico. Una batalla que no podía ganar.

---

[57] Cfr. Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Estudio preliminar en John S. MILL, *Sobre la libertad y El utilitarismo*, Aguilar, Buenos Aires, 1971.

23. KARL MARX: LA CIENCIA DE LA REVOLUCIÓN

ÓSCAR ELÍA MAÑÚ

I. MARX, EN BUSCA DE LA REVOLUCIÓN PROLETARIA

Karl Marx nace tercero de siete hermanos en Tréveris (Renania), un 5 de mayo de 1818. Su padre, Herschel, provenía de una familia judía tradicional y culta, pero se había alejado del judaísmo. Abogado de éxito y nostálgico de la presencia napoleónica en el país, era aficionado a la filosofía racionalista francesa. Creía que la modernidad derribaría progresivamente las barreras religiosas, raciales y sociales, hasta lograr el ideal de justicia social. En un hogar culto, todo esto lo heredará su hijo Karl, cuya otra gran influencia adolescente será la de su vecino Westphalen, cultivado funcionario de la administración prusiana que le introducirá en la lectura de Goethe, Schiller o Hölderlin. Esta pronta combinación de progresismo y romanticismo marcará profundamente la vida de Karl.

Desde niño Marx muestra una aguda y poderosa inteligencia, y un carácter vehemente y agresivo. En la escuela es un alumno brillante; destaca por su talento, pero también por su intransigencia moral. A los diecisiete años pasa un despreocupado año estudiando Derecho en Bonn, y en 1836 se matricula en la Universidad de Berlín. Aquí triunfa el hegelianismo, y se sumerge en el estudio de Hegel. Lo hace obsesiva y desordenadamente, rasgo que le será característico. Además de Hegel, otros autores influirán decisivamente en él: Friedrich Karl Savigny, por su conocimiento minucioso y meticuloso de datos y hechos; Eduard Gans, por su aguda crítica legal e institucional; Bruno Bauer, representante de la izquierda hegeliana, cada vez más vista por sospecha por la corte de Federico Guillermo III. Con Bauer, Marx entra en contacto con círculos tanto reformistas como radicales. Parece destinado a enseñar en la universidad, pero esta época despreocupada y optimista termina bruscamente con dos acontecimientos. El primero, el rechazo oficial del Estado prusiano a la izquierda hegeliana y la ex-

pulsión de la universidad de sus representantes, con Bauer a la cabeza. El segundo, la muerte de su padre en Tréveris, del que depende económicamente.

Entonces aparece en su vida Moses Hess. Hess le salvará económicamente publicándole en la revista *Rheinische Zeitung* y le transmitirá dos ideas: la primacía de la economía, y la figura del proletariado como sujeto del cambio histórico. A partir de 1842, Marx se vuelca en el periodismo político, en lo que es una segunda etapa de su vida. Aquí conoce la lectura materialista de la filosofía hegeliana de Ludwig Feuerbach, a través de la *Crítica a la filosofía de Hegel* (1839) y *La esencia del cristianismo* (1841). Marx recogerá dos ideas; la sustitución del espíritu hegeliano por un materialismo primario, y la concepción de la ideología y la religión como enmascaramientos filosóficos. En esta época Marx está tratando la relación entre Demócrito y Epicuro, que plasmará en 1841 en su tesis doctoral, donde ya aparecen los dos elementos de su obra: el progreso y el materialismo.

Conforme Marx va formando su pensamiento, la *Rheinische Zeitung* pasa de ser reformista y liberal a unas posiciones cada vez más radicales. En 1843, cuando Marx se casa con la hija de su vecino Westphalen, el gobierno prusiano cierra la revista, con lo que vuelve a estar sin trabajo y sin dinero. En noviembre viaja a París, donde Luis Felipe reina, entre la revolución de 1830 y la de 1848, en un precario equilibrio entre la derecha monárquica y los grupos revolucionarios. De ello se desentenderá. Funda los *Anales Franco-alemanes* y se dedica al estudio: como Hegel, busca las fuerzas y necesidades históricas que explican el cambio social, pero él busca circunstancias concretas y materiales que lo explican. Así es como desemboca en la lectura de los grandes sociólogos franceses.

Casi veinte años antes de la llegada de Marx ha muerto Saint-Simon. De él recoge Marx tres ideas que ya había conocido por Hess: el papel de las fuerzas productivas en la sociedad moderna; el papel del enfrentamiento entre clases sociales en el devenir histórico; y la capacidad revolucionaria y liberadora que tenían la técnica y la industria. Saint-Simon era, respecto a ello, optimista. Frente a él, Charles Fourier afirma que la industrialización y la mercantilización no sólo no solucionarían nada; lo empeorarían todo, y la competencia entre capitalistas implicaría la reducción de salarios y el empeoramiento de las condiciones laborales de los trabajadores. Rechazo moral al modo de producción industrial que hará Marx suyo de manera íntegra ya en las obras de 1844.

En París comienza la relación de Marx y Engels. De gran formación y capacidad de trabajo, Engels le proporcionará hasta el final de sus días apoyo moral, intelectual y económico. En esa época en *Sobre la cuestión judía* (1844), Marx rompe violentamente con Bauer. No será una excepción. Su intransigencia le enfrentó brutalmente con Bakunin, Weitling, Lassalle o Liebknecht. Con Proudhon fue implacable: en 1844, éste le envía *La filosofía de la miseria*, que destroza en *La miseria de la filosofía* (1847); sin embargo, utilizó dos ideas proudhonianas: la importancia de la acumulación del capital y la relación dialéctica entre economía y política.

En 1845, expulsado de París, viaja a Bruselas. En 1847 la londinense Liga Comunista le pide la redacción del programa del partido: será el *Manifiesto del*

Partido Comunista (1848), primera formulación explícita del pensamiento marxista. En él ya aparece la idea de la revolución como hecho necesario y científicamente cognoscible. La mezcla de doctrinas y teorías distintas ya ha dado lugar a un pensamiento propiamente marxista en torno a tres ideas: la marcha necesaria de la historia, la autodestrucción necesaria del capitalismo, y el papel histórico del proletariado.

En febrero de 1848 estalla la revuelta en París contra Luis Felipe de Orleans; se producen levantamientos en Berlín, Viena y Praga. Pese al entusiasmo general, Marx toma distancias: observa que las masas obreras no se levantan y que el desorden es general entre los insurrectos. Ni el proletariado esta preparado, ni la burguesía y el capitalismo han cumplido su papel histórico, afirma en *Las luchas de clases en Francia 1848-1850* (1850) y *El 18 Brumario de Luis Napoleón* (1852). Mientras París arde, él desentiende, y viaja a Colonia para crear la *Nueva Gaceta Renana*. Desde allí ve como al estallido inicial sigue el triunfo liberal en abril; al levantamiento socialista de junio, el triunfo del Partido del Orden de Luis Napoleón. En plena ola antirrevolucionaria, en Prusia Federico Guillermo disuelve las cámaras y persigue a los más radicales: Marx es expulsado en 1849.

En agosto, llega a Londres: se inicia su tercera etapa vital. Tras el hundimiento revolucionario de 1848-1849, se dedica obsesivamente al estudio y la lectura. Perderá cualquier ingreso, viviendo en los suburbios, sin comida, sin ropa; tres hijos morirán por las malsanas condiciones. Vive de lo poco que Engels le manda. Duerme poco, come mal y fuma mucho. La vida, tan insana, le causa problemas médicos: problemas en el hígado, forúnculos, inflamación ocular. Su carácter, ya de por sí explosivo, se vuelve aún más difícil.

Marx pasa el día en la biblioteca del Museo Británico; de noche escribe. Estudia la obra de Stuart Mill, Ricardo y Adam Smith. Utiliza sus conceptos; la teoría del valor-trabajo, y la del descenso tendencial de la tasa de ganancia, principalmente. Absorbe libros, artículos, informes financieros. Publica en 1959 su *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, esbozo de *El Capital*. Sólo la fundación en 1864 de la Internacional Comunista le saca del estudio. Se vuelca en ella, y junto a Engels la domina férrea y despóticamente desde la Oficina Central. Pero la tensión entre ideologías distintas, agrupaciones territoriales distintas y personalidades distintas acabarán con ella. El carácter de Marx no sólo no ayudó, sino que precipitó la salida de Bakunin y el fracaso internacionalista final.

En 1867 se publica *El Capital*: explicación del origen, funcionamiento y evolución capitalista. En vida, Marx publica sólo el primer libro, dedicado al proceso productivo y al funcionamiento del sistema capitalista. El segundo —dedicado a la circulación del capital— y el tercero —a la evolución del capitalismo— serán publicados por Engels tras su muerte. El libro le proporcionará póstumamente la fama de economista que siempre buscó, con un éxito mayor en Rusia: Bebel, Bernstein, Kautsky —que editó un cuarto volumen en 1894— le rondarían hasta el final de su vida.

Su última aparición pública se produce tras la fusión en el SPD de los partidos de Lassalle y Liebknecht: Marx criticará con dureza su reformismo en su *Crítica*

al Progama de Gotha (1875), viendo en la socialdemocracia un obstáculo para la revolución. En sus últimos años, su aislamiento y su dura personalidad se agudizan. La muerte de su mujer Jenny en 1881 comienza a matarlo también a él; le sobrevivirá apenas dos años, de tristeza y medio locura. Un absceso en el pulmón acabó con él el 14 de marzo de 1883. Su duro carácter y el progresivo triunfo socialdemócrata en el continente hicieron que su muerte pasase desapercibida.

El movimiento socialista, sobrado de activistas pero no de pensadores, hará suyo el marxismo poco después, especialmente en Rusia. Su aportación consistió en reunir teorías sociológicas y económicas del más diverso origen; de Hegel, de Feuerbach, de Saint-Simon, de Ricardo, de Fourier o Proudhon. Ninguna de ellas original ni novedosa, pero con cuya unión buscó una teoría científica completa de la sociedad, de la historia y de la economía, que explicase tanto el devenir histórico como el orden social moderno. Buscó una ciencia de la revolución y de la historia, basada en filosofía de la historia, una economía política, una sociología. El resultado fue ambiguo, cuando no contradictorio.

II. LA SOCIOLOGÍA MARXISTA

1. EL CARÁCTER ANTAGÓNICO DE LA SOCIEDAD MODERNA

Como se ha visto, Marx escribió mucho y de mucho. Fue un periodista, un historiador, un filósofo, un economista. Pero el centro de su trabajo es el estudio de la sociedad moderna: su origen, su funcionamiento, su evolución y su futuro. Y a su vez el centro de esta sociología es el carácter doblemente antagónico de la sociedad capitalista. En primer lugar, la sociedad moderna está afectada por una oposición común a toda sociedad humana:

> Toda la historia de la sociedad humana, hasta la actualidad, es una historia de luchas de clases. Libres y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos de la gleba, maestros y oficiales; en una palabra, opresores y oprimidos, frente a frente siempre, empeñados en una lucha ininterrumpida, velada unas veces, y otras franca y abierta[1].

Éste es el punto de partida de la sociológica marxista: la historia se caracteriza para Marx por el enfrentamiento de clases, y por el enfrentamiento entre *sólo* dos clases.

En esto, la sociedad capitalista no se diferencia de las demás: existen dos clases enfrentadas, la burguesa, propietaria de los medios de producción, y la proletaria o asalariada. Este antagonismo, esta dialéctica social es el motor de la historia;

> en una lucha que conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de todo el régimen social o al exterminio de ambas clases beligerantes[2].

---

[1] Karl MARX, *Manifiesto Comunista* (1848), cap. I, «Burgueses y proletarios».
[2] Ibíd., *Manifiesto*, cap. I.

El cambio histórico ocurre cuando se produce una ruptura entre la etapa de desarrollo económico y las estructuras políticas y sociales. Las revoluciones sociales —segunda idea fundamental—, son expresión de una necesidad científica, y no algo posible o contingente. Constituyen el elemento mediante el cual la historia avanza.

Aquí reside el segundo antagonismo, el del capitalismo respecto a las sociedades anteriores. Para Marx, la burguesía opera un cambio total y radical en la historia:

> Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores[3].

Es una minoría surgida de la sociedad tradicional, pero con un dinamismo capaz de cambiar el funcionamiento económico, y con él el social. Y hacerlo de un modo decisivo: hasta ahora, los modos de producción implicaban un determinado antagonismo social: el burgués acabará con todo antagonismo.

2. El funcionamiento sociológico del capitalismo

Los dos conceptos marxistas fundamentales son aquí las fuerzas y las relaciones de producción. La burguesía revoluciona *las fuerzas de producción,* la capacidad que una sociedad tiene para producir: Marx incluye tanto los conocimientos científicos y técnicos como la organización del trabajo y todo lo que permita transformar las materias primas. Con el objetivo de ganar más y vencer a la competencia, la burguesía crea medios de producción cada vez más poderosos, los extiende a cada vez más campos, y a cada vez más lugares del mundo. Así se desarrolla el capitalismo: produce cada vez más y adquiere capacidad para producir más. Pero si los instrumentos de producción se desarrollan progresivamente, las relaciones de producción no lo hacen de igual manera. Marx entiende por *relaciones de producción* las que se establecen entre propietarios entre sí, entre propietarios y asalariados y entre éstos mismos, encarnadas en el ordenamiento jurídico.

Fuerzas y relaciones de producción, forman la *infraestructura* social: para entender el cambio histórico, el factor decisivo son las primeras. Un determinado estadio histórico de las fuerzas de producción fuerza un estado determinado de las relaciones entre clases sociales. En el capitalismo, las fuerzas de producción se revolucionan, pero no ocurre igual con las relaciones de propiedad: éstas no evolucionan, o lo hacen de manera más lenta. En conclusión, sólo la burguesía se ve beneficiada del progreso económico. Lo que implica un aumento de la riqueza de una minoría y un aumento de la miseria de la mayoría. Mayoría que incluye a la multitud de los grupos sociales intermedios: agobiados por la competencia, comerciantes, pequeños campesinos, artesanos, profesionales liberales

---

[3] Ibíd., *Manifiesto*, cap. I.

acaban cayendo presas de esta dialéctica: sin iniciativa económica ni función histórica —como el *lumpenproletariado*— a medida que el capitalismo evoluciona, se unen a la masa proletaria.

Se produce un fenómeno doble: la *polarización* social y la *pauperización* del proletariado. Conforme el capitalismo se desarrolla, una clase es cada vez más minoritaria y enriquecida; la otra más mayoritaria y empobrecida. Aquí entra en juego la teoría marxista de la *lucha de clases*, el sujeto histórico que protagoniza el cambio. Conforme el capitalismo se desarrolla, la burguesía se adhiere a las antiguas relaciones de producción, mientras que el proletariado encarna las futuras:

> Al llegar a una fase determinada de desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí[4].

El cambio en la infraestructura conlleva un cambio en lo que Marx llama *superestructura*:

> El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social[5].

Conciencia social formada por la cultura en sentido amplio, la ideología, el arte, las instituciones políticas, la religión, todo lo cual está en función de la producción y las relaciones económicas. Dentro de éstas se opera el cambio, siendo simplemente la superestructura, la expresión espiritual de estas relaciones.

Infraestructura y superestructura constituyen así otros dos conceptos fundamentales de la sociología de Marx, y su relación señala la existencia de un proceso impersonal y necesario: no sólo las relaciones sociales son independientes de la voluntad humana; también la propia conciencia de la persona es producto histórico-social en vez de sujeto de él. En el prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía política* Marx lo expresa con claridad:

> En la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia[6].

---

[4] Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859).
[5] Ibíd., Prólogo.
[6] Ibíd., Prólogo.

3. La revolución proletaria y la resolución de la historia

La consecuencia de la contradicción entre fuerzas y relaciones es el cambio en la infraestructura y el derrumbe de la superestructura: es decir, la revolución, fenómeno que hace avanzar la historia. Pero la revolución proletaria atesora dos diferencias respecto a las demás: la primera, que no será obra de una minoría que sustituirá a otra en el ejercicio del poder, como hasta ahora. Será obra de una mayoría que lo hará en beneficio de todos: la destrucción del orden capitalista dará paso a un estadio histórico posterior sin la propiedad privada ni lucha de clases.

La segunda diferencia está implícita en la anterior: esta revolución será la definitiva. Marx entiende la historia como la sucesión de modos de producción distintos. Distingue cuatro: el *modo de producción antiguo* se caracteriza por unas relaciones de esclavitud; el *modo de producción feudal*, por unas relaciones de servidumbre. Ambos han precedido al modo de *producción burgués*, el último antagónico. Cita uno más, el *modo de producción asiático*, en el que todos los trabajadores están subordinados absolutamente al Estado, fuera de la historia occidental.

De los tres occidentales, el burgués es el último: más allá está la ausencia de explotación y de antagonismo de clase. La revolución terminará con la supresión no sólo del capitalismo y de sus clases sociales, sino de la historia tal y como es conocida:

> En la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime, al mismo tiempo que estas relaciones de producción, las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y, por tanto, su propia dominación como clase[7].

4. El devenir necesario y los equívocos marxistas

En conclusión, la sociología marxista se caracteriza por cinco ideas fundamentales: en primer lugar, las relaciones humanas y sociales están determinadas por la etapa de desarrollo histórico-económico, y no al revés. Esto implica, en segundo lugar, que la conciencia humana está definida por la infraestructura, y dentro de ésta por el grado de desarrollo de las fuerzas de producción. En tercer lugar, el factor dinámico de la historia está en la contradicción entre fuerzas y relaciones de producción; dentro de la economía y nada más que allí se explica el cambio histórico. En cuarto lugar, el proletariado representa las relaciones de propiedad que están por venir tras el modo de producción capitalista, mientras la burguesía se aferra a las antiguas; es el último episodio de lucha de clases. En quinto lugar el modo de producción capitalista está llamado a desaparecer al desarrollarse sus fuerzas productivas; entonces la revolución acabará con las

[7] *Manifiesto Comunista,* cap. II.

antiguas relaciones, y se llevará por delante la superestructura, el conjunto e creaciones políticas, culturales o ideológicas de la conciencia humana.

Ahora bien, la formulación marxista de las leyes del cambio social no está exento de problemas y equívocos. Algunos afectan a conceptos fundamentales; las fuerzas y relaciones de producción y la infraestructura y superestructura. Por un lado, el desarrollo técnico y tecnológico pertenece sin duda a las fuerzas productivas, y por tanto determinan al resto; sin embargo, también son ciencia y conocimiento, pertenecerían también a la superestructura, y debieran ser determinadas[8]. Lo mismo ocurre con la organización del trabajo; en cuanto fuerza productiva, determina; pero en cuanto dependiente de las leyes de propiedad, es parte de la superestructura y, por tanto, determinada. La misma dificultad surge en relación con las relaciones de producción —de propiedad— y la superestructura jurídica y política de la que surgen las leyes de propiedad.

La definición y delimitación de estos conceptos resulta equívoca y, dado el carácter que juegan en la sociología de Marx —causa y explicación del movimiento histórico—, problemática. El equívoco afecta a la interpretación histórica en cuanto tal: la relevancia para el progreso de los acontecimientos relacionados con los conocimientos técnicos o la organización del trabajo difiere notablemente según pertenezcan a una u otra estructura, y cambian el esquema necesario del devenir histórico, que según Marx es científico y necesario, así como el papel que la conciencia humana y política juega en él.

El concepto de clase social es también equívoco. En algunos textos, Marx define las clases por el origen económico de los ingresos[9]: del capital, de la renta agraria —llamada progresivamente a desaparecer— o del salario. Dependiendo de este origen, las clases ocupan un lugar distinto en el proceso de producción capitalista; el proletario, el capitalista, el rentista. En otros lugares, distingue las clases sociales en relación con su papel en los acontecimientos históricos[10]. Pero al mismo tiempo que Marx define la clase por el lugar que ocupa en el proceso productivo y por el papel que han jugado en la historia política, en otros textos es categórico cuando afirma que sólo existe una clase social cuando ésta toma conciencia de sí misma y de tener unos intereses enfrentados a otra clase, pero no antes[11]. Es decir, que la clase se define por un lado según su posición en la estructura económica; por otro lado según su iniciativa política; por otro según

[8] En el *Manifiesto Comunista*, en el Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, y el tomo I de *El Capital*, ciencia y técnica son causa forman parte de las fuerzas productivas: «La fuerza productiva del trabajo está determinada por múltiples circunstancias, entre otras por el nivel medio de destreza del obrero, el estadio de desarrollo en que se hallan la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, la coordinación social del proceso de producción, la escala y la eficacia de los medios de producción, las condiciones naturales» (*El Capital*, t. I, secc. 1, cap. 2, §1). Sin embargo, en otros textos son producto de esos medios: en la crítica a Hegel del tercer manuscrito de 1844 afirma «religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son más que formas *especiales* de la producción y caen bajo su ley general».

[9] *El Capital*, t. III, especialmente en la secc. 7 del cap. 52.

[10] Principalmente en *Las luchas de clases en Francia (1848-1850)* y *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*.

[11] *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852), cap. VII.

su conciencia de constituir una unidad enfrentada a otras. En 1848, sin embargo, apoyó la unidad de proletariado y burguesía.

Son criterios y categorías distintas, con necesidades teóricas distintas. Marx las reúne indistintamente dentro de un único sistema, el del progreso unívoco de la historia, en el que burguesía y proletariado son los dos últimos eslabones de todas las clases sociales: la burguesía ha desplazado a la nobleza de la sociedad feudal; el proletariado, a su vez, estaría llamado a sustituir a la burguesía en el proceso histórico. Sin embargo, para Marx la burguesía se caracteriza por surgir del antiguo régimen como una clase social nueva, que crea las nuevas fuerzas de producción que acaban arrastrando la superestructura feudal. Pero el proletariado se caracteriza precisamente por no crear nuevas fuerzas o relaciones de producción. En conclusión; el origen, ascenso y papel de la clase burguesa es distinto al origen, ascenso y papel del proletariado; y sin embargo, Marx les otorga un papel histórico equivalente.

III. EL SISTEMA CAPITALISTA Y LA POLÍTICA MODERNA

En su estancia en Londres, Marx leyó y estudió en profundidad a Ricardo y Adam Smith, y en este sentido buscó elaborar un tratado equiparable a la obra teórica de ambos. *El Capital* es una obra económica propia de un economista, lo que Marx es y quiso ser. Pero no lo es en sentido ortodoxo; el autor no busca enumerar las leyes económicas que rigen el funcionamiento del capitalismo, sino mostrar su origen, su desarrollo y su devenir histórico. Hay un paralelismo claro entre el desarrollo capitalista y lo que Hegel había llamado *astucia de la razón*, instrumento del espíritu para hacer avanzar la historia al margen de las voluntades particulares.

1. El valor trabajo

Marx recogió de la escuela económica británica la cuestión acerca del mecanismo de funcionamiento capitalista, en dos aspectos fundamentales: el valor trabajo y la ley del descenso tendencial de la ganancia. En cuanto al primero, Ricardo había diferenciado el *valor de uso* de una mercancía —dado por el grado de satisfacción que para las necesidades humanas proporciona— del *valor trabajo*, que depende de la cantidad de trabajo incorporado a ella. Del valor trabajo depende el funcionamiento del capitalismo, en oposición a épocas anteriores. El valor de una mercancía procede del trabajo incorporado a ella en el proceso productivo[12]. De igual forma, para Marx,

> Un valor de uso o un bien, por ende, sólo tiene valor porque en él está objetivado o materializado trabajo abstractamente humano. ¿Cómo medir, entonces, la magnitud de su

[12] «El valor de un artículo, o sea, la cantidad de cualquier otro artículo por la cual pueda cambiarse, depende de la cantidad relativa de trabajo que se necesita para su producción» [David Ricardo, *Principios de economía política y tributación* (1817)].

> valor? Por la cantidad de «sustancia generadora de valor» —por la cantidad de trabajo— contenida en ese valor de uso. La cantidad de trabajo misma se mide por su duración, y el tiempo de trabajo, a su vez, reconoce su patrón de medida en determinadas fracciones temporales, tales como hora, día, etc.[13].

Con la mercancía valorizada en la economía capitalista, arranca *El Capital*: «la circulación de mercancías es el punto de partida del capital». Ésta se realiza mediante dos tipos de cambio; primero, aquel que va de la mercancía a la mercancía. Este tipo de cambio adquiere dos modalidades distintas: en la forma más simple de intercambio —el trueque—, se va de la mercancía a la mercancía de forma directa; y una segunda, a través del dinero[14], que funciona como intermediación. Pero además existe un segundo tipo de cambio, en el que el dinero no es el medio de paso de una mercancía a otra, sino que es ésta la que se sitúa en mitad del proceso; este tipo de intercambio va del dinero al dinero pasando por la mercancía, y es el tipo de intercambio característico del capitalismo, hasta el punto de constituir su esencia: el dinero está en el punto de partida del productor, al tiempo que en el final del proceso.

2. El origen de la ganancia

Este proceso se produce en el seno del capitalismo, basado en la propiedad privada de las fuerzas de producción; su base es la búsqueda de la ganancia por parte de los empresarios. ¿De dónde procede ésta? Para explicarlo, Marx formula la conocida *teoría de la plusvalía*. Para él, la cantidad de trabajo es el único elemento cuantificable en este proceso: ni en el valor de uso o ni en la utilidad existe proporcionalidad con el valor que alcanza la mercancía. Éste —expresado en el precio— proviene de la cantidad de trabajo social medio gastado en esa mercancía. Trabajo que proporciona el asalariado, y por el que recibe un salario a cambio. De ésta manera, su propio trabajo se convierte en mercancía, que el propio trabajador vende en el mercado laboral:

> El capitalista paga el valor diario de la fuerza de trabajo [...]. Al comprador de la mercancía le pertenece el uso de la misma, y, de hecho, el poseedor de la fuerza de trabajo sólo al entregar su trabajo entrega el valor de uso vendido por él. Desde el momento en que el obrero pisa el taller del capitalista, el valor de uso de su fuerza de trabajo, y por tanto su uso, el trabajo, pertenece al capitalista[15].

El salario pagado al trabajador equivale a la cantidad de trabajo social necesario para producir las mercancías indispensables para satisfacer sus necesidades básicas; las mercancías que el obrero necesita para su supervivencia y la de su

[13] Karl Marx, *El Capital*, t. I, sec.1, cap. 1, §1.

[14] «No hay quien no sepa, aunque su conocimiento se reduzca a eso, que las mercancías poseen una forma común de valor que contrasta, de manera superlativa, con las abigarradas formas naturales propias de sus valores de uso: la forma de dinero» (ibíd., t. I, sec. 1, cap. 1, §3).

[15] Ibíd., t. I, sec. 3, cap. 5.

familia[16]. La clave para Marx está en que el tiempo de trabajo que el obrero invierte en producir un valor igual a aquel que recibe en forma de salario es inferior a la duración efectiva, en términos temporales, de su trabajo[17].

De aquí surge la *plusvalía*: de la cantidad de trabajo que el obrero produce más allá del trabajo necesario para cubrir su supervivencia, y que equivale a su salario. A esta última cantidad de trabajo Marx denomina *trabajo necesario*; al resto —la cantidad de trabajo cuyo destinatario es el empresario— lo denomina *sobretrabajo*, que, aunque tiene como origen al asalariado, revierte sobre el capitalista:

> más allá de los límites del trabajo necesario, no cabe duda de que le cuesta trabajo, gasto de fuerza laboral, pero no genera ningún valor para él. Genera plusvalor, que le sonríe al capitalista con todo el encanto cautivante de algo creado de la nada. Llamo a esta parte de la jornada laboral tiempo de plustrabajo, y al trabajo gastado en él, plustrabajo[18].

La clave del éxito del capitalismo en relación con la mercancía es el *plustrabajo*, que genera el *plusvalor*, la plusvalía. Lo hace a costa de la fuerza de trabajo que el obrero vuelva en la mercancía, que no revierte sobre él, sino sobre el propietario de los medios de producción.

3. El mecanismo económico de autodestrucción del capitalismo

Observamos ya algunas características del sistema económico capitalista: primero, éste es posible por la existencia del valor trabajo, concretamente por el plustrabajo, de donde surge la plusvalía que hace que el capital crezca. Segundo, conforme el capitalismo se desarrolla, busca aumentar la plusvalía para obtener mayores beneficios, lo cual implica la necesidad de acumular progresivamente capital:

> el desarrollo de la producción capitalista vuelve necesario un incremento continuo del capital invertido en una empresa industrial, y la competencia impone a cada capitalista individual, como leyes coercitivas externas, las leyes inmanentes del modo de producción capitalista. Lo constriñe a expandir continuamente su capital para conservarlo, y no es posible expandirlo sino por medio de la acumulación progresiva[19].

---

[16] Ibíd., t. I, sec. 8, caps. 15 y 20, donde la cantidad de medios de subsistencia permanece constante en una época y en una sociedad y depende de cada nación.

[17] «Durante una parte del proceso laboral el obrero se limita a producir el valor de su fuerza de trabajo, esto es, el valor de sus medios necesarios de subsistencia [...]. La parte de jornada laboral utilizada por él a tal efecto será mayor o menor según el valor medio de los artículos necesarios para su subsistencia diaria, y por ende según el tiempo de trabajo diario requerido, término medio, para su producción. Si el valor de sus medios de subsistencia diarios representa, promedialmente, seis horas de trabajo objetivadas, el obrero tendrá que trabajar, término medio, seis horas para producirlo» (*El Capital*, t. I, sec. 3, cap. 7).

[18] Ibíd., t. I, sec. 3, cap. 7.

[19] Ibíd., t. I, sec. 3, cap. 22.

«¡Acumulad, acumulad, es la ley y los profetas!», comenta Marx irónicamente. El aumento del capital se hace de dos maneras. Por un lado, alargando la duración del tiempo de trabajo, del tiempo de plustrabajo. Por otro lado, reduciendo al mínimo el trabajo necesario para el obrero. El aumento de la productividad se traduce en un aumento del sobretrabajo y por consiguiente de la plusvalía con una reducción del trabajo necesario con iguales gastos salariales. Lo que lleva a Marx a la pregunta por la composición del capital.

Marx denomina *capital constante* a la parte invertida en maquinaria, materias primas o terrenos: se transfiere a los productos sin crear plusvalía. Ésta procede del *capital variable*; el correspondiente al pago de los salarios. La *tasa de explotación* es la relación entre la plusvalía y el capital variable. Un mayor capital variable supondría una mayor plusvalía y una mayor explotación. O lo que es lo mismo, una menor inversión en maquinaria implicaría una mayor ganancia. Pero esto choca contra la experiencia histórica, que muestra mayor ganancia a mayor inversión en capital constante, especialmente en maquinaria. Marx deduce entonces que la tasa de ganancia total no se establece en relación con el capital variable, sino en relación con el conjunto del capital invertido, constante y variable. Además, el capitalismo establece una tasa de ganancia media a cada economía, que se forma a través de la competencia entre las empresas y los sectores de la economía.

Lo cual lleva a Marx la ley de la *disminución tendencial de la tasa de la ganancia*, siguiendo la reflexión de los economistas ingleses: la ganancia media es proporcional al conjunto del capital, constante y variable; la plusvalía, sólo del segundo. Pero a medida que el capitalismo evoluciona, la producción se mecaniza progresivamente, y la composición orgánica del capital se modifica: la parte de capital variable disminuye respecto al constante, que aumenta. En consecuencia, tanto el trabajo necesario como el plusvalor, la tasa de ganancia, disminuyen con ella. La conclusión es que la economía capitalista lleva en sí mismo el germen de la destrucción: la búsqueda de beneficios lleva a buscar el aumento de la producción, lo que sólo es posible mediante la mecanización del trabajo, reduciendo el capital variable en relación con el constante. El capital se acumula en este segundo, lo que lleva a una disminución de la tasa de la ganancia, continua y progresiva: en algún punto determinado —que Marx no señala— el capitalismo deja de funcionar, al ser la tasa de ganancia demasiado baja.

En la previsión marxista, el aumento de la producción implica la disminución de la calidad de vida de la clase trabajadora, limitada a sus necesidades primarias. El desarrollo de las fuerzas productivas podría hacer disminuir el tiempo de trabajo del obrero, pero la existencia del *ejército de reserva industrial* —mano de obra no utilizada, creada por la mecanización— impide que mejore la calidad de vida del trabajador. El sistema termina generando un desequilibrio entre las mercancías producidas y la capacidad de absorberlas, por el doble proceso señalado de proletarización y pauperización de la sociedad. O el sistema se paraliza por este desequilibrio, o la clase trabajadora se revela contra su situación socioeconómica.

4. Los límites de la teoría económica marxista

Como en el caso de la sociología, Marx busca aquí una demostración científica: en primer lugar, la búsqueda de ganancia como objetivo capitalista; en segundo lugar, la teoría del salario, del plusvalor y de las necesidades básicas proletarias; en tercer lugar, la acumulación de capital constante en detrimento del variable; en cuarto lugar, el descenso tendencial de la tasa de ganancia, que en un momento determinado conducirá al agotamiento del sistema capitalista. Si sociológicamente la dialéctica entre fuerzas y relaciones de producción conducía inevitablemente a la revolución, ahora la dinámica del capital conduce al agotamiento del sistema.

Sin embargo, subsisten problemas en este intento. El primero hace referencia a la evolución de la situación económica de la clase trabajadora. Por un lado, el salario —lo estrictamente necesario para alimentar al obrero y su familia— no viene dado por la economía, sino que depende para Marx de la evaluación social del nivel de vida en cada lugar y en cada momento[20]. Esto conlleva dos problemas: el primero, la introducción en un esquema científico-económico consideraciones sociales externas a él; el segundo, que al hacerlo, el empobrecimiento progresivo del proletariado ya no depende de las leyes de la economía, sino de la conciencia de la sociedad sobre sí misma.

Por otro lado, el aumento de la productividad no conlleva necesariamente la disminución del nivel de vida de los trabajadores; la cantidad de trabajo necesario puede reducirse sin que lo haga el salario, puesto que la tasa de explotación no aumenta fácilmente, sino que se mantiene constante en diferentes periodos, según afirma Marx. Dicho en otros términos; del esquema marxista no se sigue necesariamente la pauperización de la clase trabajadora. Históricamente esto es lo que pasó a la muerte de Marx; el nivel de vida de los trabajadores se elevó conforme aumentaba la productividad capitalista. El sistema no dejó de funcionar.

En segundo lugar, para Marx la evolución del capitalismo se basa en la acumulación de capital; el colapso del sistema debido a la acumulación desorbitada de capital cambiaría el sistema en sí, pero no definió el régimen que lo sustituiría. Dio por hecho que tras la revolución y la dictadura del proletariado las relaciones se ajustarían a las fuerzas de producción, aunque la economía seguiría siendo industrial[21]. Pero toda economía industrial precisa acumulación de capital; no sólo la basada en la propiedad privada de los medios de producción. Marx identificó sociedad moderna con sociedad capitalista: la existencia de sociedades industriales no capitalistas, a partir de 1917, mostró que la acumulación de ca-

[20] En el t. I, en los caps. 15 y 20 de la secc. 8.

[21] La crítica al anarquismo de Bakunin está basada en la convicción de que es necesario un Estado, aunque antagónico del anterior, dependiente de las nuevas fuerzas productivas. Para Marx, Bakunin ve en el Estado un «mal absoluto [...]. No se nos dice nada, naturalmente, acerca de cómo se las van a arreglar estos señores para hacer funcionar las fábricas y los ferrocarriles y gobernar los barcos, sin una voluntad que decida en última instancia y sin una dirección única» (*Carta a Theodor Cuno*, enero de 1872). Evidentemente, tampoco Marx logra explicar cómo se haría funcionar todo ello sin acumulación de capital.

pital no era característica privativa del capitalismo: la relación unívoca entre propiedad privada, salario, plusvalía y acumulación de capital, era errónea.

En tercer lugar, en cuanto al futuro del capitalismo, Marx no señala a partir de qué momento ni de qué porcentaje el capitalismo se ve impedido de continuar. La lógica económica indica que funcionará cada vez peor, pero no da pistas sobre las circunstancias en las que se producirá su colapso: para explicar su derrumbe, la economía marxista cede a la sociología, y son las categorías sociológicas marxistas —lucha de clases, contradicción entre fuerzas y relaciones de producción, pauperización social— las que explican el cambio económico: así, el punto fundamental de la economía marxista deja de pertenecer estrictamente a la ciencia económica: no es eso lo que buscó con *El Capital*. La economía marxista, pese a su intención, deviene en política.

IV. ALIENACIÓN, FILOSOFÍA Y POLÍTICA

1. La alienación capitalista

El *plustrabajo* genera el *plusvalor*, la plusvalía, a costa de la fuerza de trabajo que el obrero vuelca en la mercancía, que no revierte sobre él, sino sobre el propietario capitalista. En este punto, el análisis económico de Marx gira hacia el concepto de *alienación*, que puede traducirse como *enajenación*:

> el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo como un objeto ajeno. De acuerdo con esta presuposición, está claro que cuánto mas se ejercita el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso se torna el mundo ajeno, objetivo que crea frente a sí; tanto mas pobre se torna él mismo y su mundo interior; es tanto menos dueño de sí mismo[22].

El plusvalor separa al trabajador de su producto final; vuelca su propio ser en la jornada laboral, pero parte de este trabajo se le hurta y va a parar al propietario de los medios de producción: todo trabajo enajenado es, en verdad, una vida enajenada.

En un segundo aspecto, no se trata sólo de que la proyección del ser humano quede ajena, separada de él y entregada al empresario. Sino que la humanidad del trabajador queda reducida a funciones cada vez más biológicas, puesto que son éstas las que se toman en cuenta al calcular el salario laboral; el trabajador queda mutilado y animalizado[23], despojado de su propia humanidad.

Pero hay algo más. El capitalismo no sólo enajena al asalariado. Existe una alienación que afecta a los propios capitalistas. Primero, si el trabajador no posee su propio trabajo, el capitalista posee un trabajo que no es suyo; también es afectado

---

[22] Karl Marx, «El trabajo enajenado» (1844), en *Manuscritos económico-filosóficos*, Colihué, Buenos Aires, 2006, p. 107.

[23] «El hombre [el trabajador] sólo se siente libre en sus funciones animales —comer, beber y procrear; a lo sumo en la vivienda y el adorno etc.—, y en sus funciones humanas sólo se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal» («El trabajo enajenado», p. 110).

por este *extrañamiento* capitalista. En segundo lugar, la propia situación del trabajador —enfrentado a su producto— hace que el capitalista también le esté enfrentado. Y en tercer lugar, porque los capitalistas son esclavos de la necesidad capitalista de incrementar la ganancia, de un mercado sometido a los rigores crecientes de la competencia y la producción. De medios, éstos pasan a ser despóticos fines:

> esta riqueza que, por otra parte, se considera a sí misma como un puro medio, una cosa digna sólo de aniquilación, que es al mismo tiempo esclavo y señor, generosa y mezquina, caprichosa, vanidosa, petulante, refinada, culta e ingeniosa, esta riqueza no ha experimentado aún en sí misma la riqueza como un poder totalmente extraño; no ve en ella todavía más que su propio poder, y no la riqueza, sino el placer[24].

2. LAS ALIENACIONES FILOSÓFICA Y RELIGIOSA

Marx hereda el término alienación de la filosofía hegeliana. Para Hegel, el espíritu se proyecta fuera de sí mismo a lo largo de la historia humana, en las construcciones sociales humanas, como parte de un proceso histórico-metafísico. Éstas se suceden unas a otras, hasta que al término de la historia, con el estado moderno, el espíritu vuelve a hacerse cargo de todas ellas. Marx heredará de Hegel la idea de alienación en relación con el progreso histórico, pero le dará un significado bien distinto. De Feuerbach, Marx tomará dos ideas fundamentales. La primera, el rechazo del idealismo hegeliano; frente a lo que llama «fraseología» filosófica, opondrá un radical y primario materialismo. El hombre es para Marx pura materia, simple producción:

> se halla condicionado por su organización corpórea. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material[25].

Por tanto, basta que el sistema capitalista —como se ha visto— arrebate al trabajador el producto de su trabajo para que la enajenación vital esté servida; su ser deja de pertenecerle. El idealismo hegeliano sería el último estadio de una tradición conceptual creada por la conciencia humana, que acaba imponiéndosele e imponiéndole un determinado tipo de realidad social y material. La filosofía occidental interpreta falsamente la realidad, ocultando la verdadera existencia social e histórica del hombre, caracterizada por ser material y por desarrollarse en un entorno de explotación.

La segunda idea feuerbechiana es la afirmación de que la filosofía esconde una doctrina teológica. Teología que, a su vez, es una creación de la inteligencia humana motivada por necesidades concretas y materiales: «El secreto de la teología está en la antropología», escribe Feuerbach a su *Esencia del cristianismo* (1841). La religión es una creación humana, motivada por la miseria a la que el ser huma-

---

[24] Karl MARX, «Propiedad privada y trabajo» (1844), en *Manuscritos económicos-filosóficos*, p. 167.

[25] Karl MARX, *La ideología alemana*, cap. I, §2.

no se ve abocado. En Marx, como hemos visto, la explicación está en la relación entre fuerzas y relaciones de producción, origen de todo lo relacionado con la conciencia, la superestructura. Además de quedar explicado por la precaria situación material humana, la religión juega un papel fundamental en la sociedad capitalista. Así aparece la conocida expresión «opio del pueblo», en el artículo «Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel» (1844):

> La miseria religiosa es, al mismo tiempo, la expresión de la miseria real y la protesta contra ella. La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el opio del pueblo[26].

Religión y filosofía junto a derecho, arte o ciencia, forman la *ideología*: representaciones o productos de la conciencia humana. Como tales, pertenecen a la superestructura, la que hemos visto depende de las fuerzas y relaciones de producción. Esta dependencia del hecho económico es la idea fundamental del pensamiento de Marx. Escribe en *La ideología alemana* que son «formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres, son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales». Pero parecen tener realidad propia y regirse por leyes propias: la alienación reside en el hecho de que las construcciones ideológicas acaban por condicionar la vida de los hombres, legitimando el estado social e histórico que es el capitalismo. En toda ideología, «los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura». Para Marx, la ideología es una conciencia falsa que las clases sociales se forjan de sí mismas y del resto de la sociedad.

En segundo lugar, Marx rechaza el carácter contemplativo y teórico de la filosofía; ésta debe tener una finalidad práctica, que no es otra que cambiar el mundo. Es el paso decisivo que Marx da respecto a Feuerbach: éste hace filosofía, mera especulación, sin continuación práctica. A las *Tesis sobre Feuerbach* (1845), pertenece la conocida tesis número once: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modo el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.» La transformación del mundo, la superación del régimen capitalista, eliminará de raíz las condiciones humanas que explican que el hombre haya creado la religión: en la sociedad socialista carecería de sentido Dios, porque las preguntas sobre él no tendrían cabida.

3. La alienación política. El Estado

Esta superación ideológica y religiosa debe ser también política[27]. Ello porque ésta es también para Marx expresión de los conflictos económicos y sociales:

---

[26] Karl Marx, Introducción a la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel* (1859).

[27] «Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político. El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra» (*Manifiesto Comunista,* cap. I).

> tanto las relaciones legales como formas de gobierno no deben ser comprendidas desde sí mismas ni desde el llamado desarrollo general de la mente humana, sino que tienen más bien sus raíces en las condiciones materiales de la vida [...] y cuya anatomía, no obstante, debe buscarse en la economía política[28].

Para Hegel, la historia de la humanidad es la del Espíritu, que de manera dialéctica se desenvuelve en las instituciones humanas: éstas se suceden unas a otras negándose y acumulándose, haciendo avanzar la historia. De la polis griega —armonización inmediata entre el individuo y el todo social— se pasaba a un estadio posterior, el cristianismo —introducción de la subjetividad y la libertad, la conciencia de la moral individual—, y de éste al Estado moderno. Aquí el hombre se encuentra inmerso en sus asuntos particulares, en la esfera de la familia y la *sociedad civil*; por otro lado, la misma persona aspira a superar esta particularidad, participando del interés universal a través del Estado como ciudadano.

En Marx, primero, no es la filosofía de la historia lo que está detrás de las instituciones, sino la economía política; segundo, no hay espíritu absoluto ni razón recorriendo la historia de principio a fin: lo que hay es relaciones económicas protagonizadas por grupos sociales en continua lucha. En la medida en que el trabajador es simple fuerza en el mercado laboral, en la medida en que entrega su trabajo a cambio de un salario, su existencia política queda determinada por un aspecto: la propiedad privada. Ésta, por definición, impide que el trabajador pueda participar de cualquier tipo de universalidad. Encerrado en su condición de asalariado, la única manera de realizarse la democracia real es que las libertades, que en la sociedad burguesa están limitadas al ámbito político-institucional, se extiendan al ámbito económico, que es donde el trabajador se desarrolla. Lo cual, evidentemente, sólo es posible suprimiendo la propiedad privada de los instrumentos de producción.

La alienación política juega un papel doble: primero, de falsificación. El Estado es el instrumento de la clase burguesa para mantener el dominio y la explotación:

> El poder estatal moderno no es más que la junta administradora que gestiona los negocios comunes de toda la clase burguesa[29].

Suponer su existencia al margen de la base económica constituye una falsificación. Se trata de otra de las características esenciales del pensamiento de Marx:

> tanto las relaciones legales como formas de gobierno no deben ser comprendidas desde sí mismas ni desde el llamado desarrollo general de la mente humana, sino que tienen más bien sus raíces en las condiciones materiales de la vida [...] y cuya anatomía, no obstante, debe buscarse en la economía política[30].

---

[28] Karl MARX, Prefacio a *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (1855).

[29] Karl MARX, *Manifiesto Comunista*, cap. 1.

[30] Karl MARX, Prefacio a *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*.

Las instituciones políticas son el instrumento de la clase burguesa para mantener el dominio y la explotación: «El poder estatal moderno no es más que la junta administradora que gestiona los negocios comunes de toda la clase burguesa»[31]. Afirmar su existencia al margen de la base económica constituye una falsificación. No sólo eso; acaban volviéndose contra el propio ser humano, bajo la apariencia de leyes independientes. Cuando las creaciones humanas acaban subyugando a la conciencia humana, entonces hablamos de alienación: el programa reformista y estatalista de los socialdemócratas Lassalle y Liebknecht de 1875, suscitará las iras de Marx. La revolución exigía, no la reforma estatal, sino un nuevo comienzo.

4. La dictadura del proletariado

Paradójicamente, Marx no define apenas en qué consiste la *dictadura del proletariado.* Sólo afirma que tiene dos características: en la *Crítica del Programa del partido obrero alemán*, afirma que es un momento de transición, lo mismo que en marzo 1852, en la carta a Weydemeyer: Marx seguía el modelo de la Comuna de París. Pero poco más. En otros textos, la dictadura del proletariado se caracteriza por ser época de un Estado particularmente fuerte, que denomina «dictadura revolucionaria del proletariado»[32], según la tradición jacobina: opuesto, eso sí, al actual[33]. Más allá de la transición de la dictadura del proletariado se extendería la sociedad sin clases, como afirma vagamente en *El Manifiesto Comunista*[34].

El primer problema es el de concebir una sociedad industrial sin acumulación de capital: Marx imagina una sociedad sin su instrumento de opresión, el Estado, pero con las fuerzas de producción lo suficientemente desarrolladas. Pero la sociedad industrial, sea del tipo que sea, exige necesariamente administración y centralización, una planificación y dirección de la sociedad; es decir, un Estado, con independencia de las fuerzas productivas. De hecho, la eliminación de la gestión privada implica un aumento del tamaño del poder centralizado.

Si por el contrario se entiende la etapa posterior a la dictadura del proletariado en un Estado sin dominación de clase, las dificultades no se solucionan.

---

[31] *Manifiesto Comunista*, cap. 1.

[32] Karl Marx. *Crítica del programa del partido obrero alemán* (1875), § IV; en la Carta a Joseph Weydemeyer de 5 de marzo 1852; *Manifiesto Comunista*, cap. II.

[33] Ésa es la crítica que Marx hace a Lassalle en 1875: «Sus reivindicaciones políticas no se salen de la vieja y consabida letanía democrática: sufragio universal, legislación directa, derecho popular, milicia del pueblo, etc. Son un simple eco del Partido Popular burgués, de la Liga por la Paz y la Libertad [...] no debía haber olvidado lo principal, a saber: que todas estas lindas menudencias tienen por base el reconocimiento de la llamada soberanía del pueblo, y que, por tanto, sólo caben en una *república democrática* (*Crítica del programa del partido obrero alemán*, § IV).

[34] *Manifiesto Comunista*, cap. II: «Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político» (p. 129). Posteriormente, Engels trató de llenar este vacío marxista al respecto.

Para Marx, la clave está en la diferencia esencial entre el dominio que ejerce la clase burguesa y el que ejercería la trabajadora. Pero ésta no puede ejercer el poder en cuanto tal: aquí aparece el partido o la minoría política que actúa en nombre del proletariado, lo cual constituye ya una distinción de clase, aunque no esté fundada en la propiedad privada de los medios de producción. O lo que es lo mismo: la desaparición de la propiedad privada no implica la desaparición del antagonismo social. Incluso no está garantizado que la clase dirigente no persiga sus propios intereses frente a los de la mayoría.

Tales equívocos, tanto los sociológicos como los económicos y los políticos, evitan que pueda hablarse de una ciencia de la revolución y de la historia. Marx fracasó en su intento por demostrar científicamente el colapso social y económico del capitalismo. Pero los equívocos resultaron lo suficientemente atractivos y abiertos como para que la doctrina, o partes de ella, fuesen hechas suyas por bolcheviques, socialistas, socialdemócratas o maoístas. Cada uno encontró en los textos marxistas aquello que buscaba, y lo utilizó según sus necesidades o preferencias durante los siguientes dos siglos.

24. AUTORIDAD Y ESTADO EN NIETZSCHE

RENATO CRISTI
Wilfrid Laurier University, Canadá

No he conocido a nadie que, juzgado del modo más universal, yo haya sentido como autoridad; tengo, al mismo tiempo, profunda necesidad de una tal persona.

NIETZSCHE[1]

SUMARIO: I. La autoridad del Estado griego. —II. La extinción del Estado democrático. —III. La restauración de la autoridad aristocrática.—IV. Bibliografía.

Las interpretaciones posmodernas de Nietzsche enfatizan su aversión por la autoridad, particularmente por la autoridad del Estado. Consideran que su obra excluye un interés político y se determina por un afán autocreativo que busca la libertad y la perfección personal. Para Michel Foucault el pensamiento nietzscheano es precursor de una filosofía de la disparidad, la dispersión y la diferencia, una filosofía que socava la unidad y la estabilidad, los soportes ontológicos en que se funda la autoridad del Estado. Según Foucault, la genealogía nietzscheana «inquieta lo que consideramos estable, y fragmenta lo que pensamos unido»[2]. El sentido histórico de la genealogía no toma en cuenta lo metafísico y suprahistórico. Ese sentido histórico se define por la «agudeza de una mirada que distingue, separa y dispersa [...] una suerte de mirada disociadora [...] capaz de eclipsar la unidad del ser humano que se suponía capaz de proyectarla soberanamente al pasado»[3]. Foucault piensa que Nietzsche concibe la libertad como dispersión y cambio, como refractaria a la unidad y la estabilidad. Por su parte, Richard Rorty asocia a Nietzsche con Kierkegaard, Baudelaire y Proust, y lo considera como un paradigma de la «ironía»

---

[1] «*Ich habe keinen Menschen kennen gelernt, den ich in den allgemeinsten Urtheilen als Autorität empfunden hätte: während ich ein tiefes Bedürfniß nach einem solchen Menschen hatte*» [NIETZSCHE, *KSA*, 11, 26 (460)].

[2] Michel FOUCAULT, «Nietzsche, Genealogy, History», en Paul RABINOW (ed.), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, Nueva York, 1984, p. 82.

[3] Ibíd., p. 87.

liberal[4]. Reconoce que Nietzsche auspicia una determinada visión política que es «netamente antiliberal», pero que su antiliberalismo es «adventicio e idiosincrásico», y que su ideal de autocreatividad no se traduce en determinadas políticas sociales[5]. Nietzsche mismo se define como un espíritu libre, y plasma en Zaratustra un modelo de autocreatividad que aconseja la abstención política y proclama un individualismo radical. Este anhelo de autonomía y autocreatividad es el correlato de su anti-autoritaritarismo. Alan Schrift afirma que «[l]a cuestión de la autoridad y de su legitimación es tema central en los escritos de Nietzsche [...]. Cuando desmantela la autoridad de la tradición moral-teológica, o bien cuando desconstruye la autoridad de Dios, o bien cuando extirpa la autoridad metafísica que se oculta en el lenguaje, Nietzsche rehúsa, constante y permanentemente, concederle legitimidad a toda figura de autoridad»[6]. Nietzsche rechaza la idea de un Estado que brinde seguridad y bienestar universal. Su *cri de coeur* es «lo menos Estado posible»[7]. Cualquier tipo de intervención pública significa una indebida injerencia en el desarrollo de nuestra invididualidad creativa. Por eso mismo rechaza también lo que percibe como el autoritarismo de una metafísica fundada en las nociones de «unidad, identidad, duración, substancia, causa, cosidad (*Dinglichkeit*), ser»[8]. Como protección frente al colectivismo autoritario, su epistemología es nominalista y abandona la noción de verdad como descubrimiento[9]. Sólo el perspectivismo puede asegurar un pluralismo social, que es la salvaguardia frente a la centralización absorbente del Estado. En suma, el antiautoritarismo es posiblemente el más prominente de los atributos que el posmodernismo le confiere a Nietzsche. Como anota Peter Berkowitz, «la exaltación de la voluntad creativa infunde una repulsa indiscriminada por la autoridad»[10].

Esta afirmación libertaria, y el correlativo rechazo de la autoridad estatal, coincide con la antipatía de Nietzsche por la política, y ello induce a muchos comentaristas a negar la orientación política de su obra[11]. Según Thomas

---

[4] Richard RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. XIV.

[5] Ibíd., p. 99.

[6] Alan SCHRIFT, «Questioning Authority: Nietzsche's Gift to Derrida», *Eurozine*, 2008, p. 1. Para Schrift, el antiautoritarismo de Nietzsche comparte «con Jacques Derrida su crítica posmoderna del sujeto como centro privilegiado del discurso» (ibíd., p. 1)

[7] NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano* [*HDH*], §473; *Aurora*, §179.

[8] NIETZSCHE, *El crespúsculo de los ídolos* [*CI*], III 5.

[9] Cf. NIETZSCHE, *KSA*, 1, pp. 878-881.

[10] Peter BERKOWITZ, *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, p. 269.

[11] Mucho se ha escrito acerca de la repugnancia que manifiesta Nietzsche con respecto a la política. Walter Kaufmann piensa que Nietzsche es «básicamente antipolítico» y que por esta razón se opone «tanto a la idolatría del Estado como al liberalismo político» (Walter KAUFMANN, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Anti-Christ*, 3.ª ed., Vintage, Nueva York, 1968, p. 412). Kaufmann enfatiza su orientación metafísica para escudarlo del mal uso que hace de su obra el fascismo. Igualmente, Leslie Paul Thiele piensa que Nietzsche rechaza la política por «constituir una amenaza para los individuos. El propósito del Estado [...] debería ser el cultivo de los individuos. Pero esto no es nunca así» (Leslie Paul THIELE, *Friedrich Nietzsche and the Politics of the*

H. Brobjer, Nietzsche «raramente se refiere explícitamente a temas políticos»[12], y Schrift piensa que Nietzsche «parece casi totalmente desinteresado con respecto a la política»[13]. Más acertadamente, Bruce Detwiler interpreta esa antipatía como determinada por «su completo disgusto con respecto a la pequeñez de la política moderna que ha arruinado al espíritu alemán», y por su rechazo a convertir «a la política en religión y al Estado en un nuevo ídolo»[14].

A mi parecer, Nietzsche toma distancia de la política moderna porque ve en ella un obstáculo para el desarrollo de la cultura. Sólo tiene sentido una aproximación instrumental a la política[15]. Según Nietzsche, estimar que nuestro deber más elevado sea «servir al Estado... no es paganismo sino estupidez»[16]. Zaratustra proclama: «Donde el Estado llega a su fin, comienza el hombre que no es superfluo»[17]. Nietzsche reconoce que «lo más importante [...] es la cultura», y que «la cultura y el Estado son antagonistas»[18]. En estos pasajes está ciertamente pensando en el Estado moderno. Históricamente, la cultura más rica y frondosa es la que florece en Ática, y en ningún caso piensa Nietzsche que el Estado homérico sea su antagonista, sino más bien la condición de su posibilidad. El Estado homérico no es democrático, sino el gobierno de la aristocracia, por la aristocracia y para la aristocracia. No lo considera un fin en sí mismo, sino un instrumento para el desarrollo de la cultura homérica. De ahí lo importante que resulta ser para el desarrollo intelectual de Nietzsche la capitulación de Bismarck frente a las demandas del socialismo alemán en 1881. Ello le confirma que el

---

Soul: A Study of Heroic Individualism, Princeton University Press, Princeton, 1990, p. 47). Otros autores se refieren al «ánimo antiestatista» de Nietzsche (Lester HUNT, *Nietzsche and the Origin of Virtue*, Routledge, Londres/Nueva York, 1991, p. 43), o a su «crítica del Estado» (Thomas H. BROBJER, «The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings: The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society», *Nietzsche Studien*, 1998, vol. 27, p. 306). Una postura más moderada es la que defiénde Don Dombowsky: «Nietzsche no rechaza todo Estado o constitución política, sino que impugna los Estados democráticos y socialistas [...]. Elogia, por ejemplo, el Estado griego, el Estado romano, el Estado militarista (Bonaparte) y el Estado ruso contemporáneo bajo el zar Alejandro III» (Don DOMBOWSKY, «A Response to Thomas H. Brobjer's "The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings"», *Nietzsche Studien*, 2001, vol. 27, p. 389).

[12] BROBJER, art. cit., p. 301.

[13] Alan SCHRIFT, «Nietzsche *for* Democracy?», *Nietzsche Studien*, 2000, vol. 29, p. 221. Los artículos publicados por Brodger y Schrift en *Nietzsche Studien* han dado lugar a un animado debate. Don Dombowsky ha respondido en forma exhaustiva a los artículos de estos autores (Don DOMBOWSKY, art. cit. *supra* en nota 11, y Don DOMBOWSKY, «A Response to Alan Schrift's "Nietzsche *for* Democracy?"», *Nietzsche Studien*, 2002, vol. 31, pp. 278-290; cf. también Thomas H. BRODJER, «Nietzsche as Political Thinker: A Response to Don Dombowsky», *Nietzsche Studien*, vol. 27, 2001, pp. 394-339; y Alan SCHRIFT, «Response to Don Dombowsky», *Nietzsche Studien*, vol. 31, 2002, pp. 291-297). Es fundamentalmente su postura, y la de su coautor Frank Cameron, la que inspira este ensayo (Frank CAMERON y Don DOMBOWSKY, *Political Writings of Nietzsche: An Edited Anthology*, Palgrave Macmillan, Londres, 2008).

[14] DETWILER, *op. cit.*, pp. 60-61.

[15] Ibíd., p. 66; cf. Daniel CONWAY, «The Birth of the State», en Herman W. SIEMENS y Vasti ROODT (eds.), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, p. 38.

[16] *KSA*, I, 365.

[17] NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra* [*Z*], I, *Del nuevo ídolo*.

[18] NIETZSCHE, *CI*, VIII, §4.

ideal de autoridad aristocrática que elogia se distancia cada vez más de su propia realidad política. Como indica Richard White, su lectura del pasado tiene un propósito definido, a saber: «conducirnos hacia una visión particular del futuro»[19]. Nietzsche rechaza intervenir en la política actual y reserva sus fuerzas para arbitrar el porvenir. Esto no desmiente, sino confirma, una orientación política todo lo instrumental que se quiera.

En este trabajo examino las ideas de autoridad y Estado en tres momentos del desarrollo del pensamiento de Nietzsche. 1) En su obra inaugural (1862-1874) es evidente su relación conflictiva con la concepción liberal de la autoridad. Para el liberalismo, la autoridad no es un dato natural sino que debe fundarse normativamente en un contrato o consenso social antecedente. El consentimiento es necesario porque para el liberalismo lo natural es la igualdad de los individuos. Nietzsche, en cambio, postula una desigualdad natural y hace derivar la autoridad de jerarquías naturales. Esto aparece con mayor claridad en su ensayo «El Estado griego» (1871), donde funda la autoridad del Estado homérico en la subordinación natural de los esclavos. Postula la esclavitud como condición necesaria de la creación cultural. Su antiliberalismo es ya visible en un ensayo juvenil de 1862, donde exalta la figura de Napoleón III y el principio monárquico en desmedro del constitucionalismo liberal. 2) En *Humano, demasiado humano* (1878), desarrolla otra faceta de la idea de la subordinación natural como fundamento de la autoridad, esta vez la del Estado con respecto a la religión. Una vez que se acepta la igualdad natural liberal, se extingue el vínculo con la religión. El Estado pierde legitimidad y se inicia el camino hacia su extinción. Nietzsche teme la consiguiente anarquía y por ello aconseja dilatar el momento de su muerte final. No queda claro, en esta etapa, cuál es la alternativa que Nietzsche tiene en vista, aparte de que aprueba la legislación antisocialista promulgada por Bismarck. 3) En 1881, al comprobar el fracaso de esa legislación, y la promulgación de medidas en pro de un Estado de bienestar, se puede observar un giro en su estrategia argumentativa. Nietzsche comprueba que el peor adversario de la autoridad estatal es el Estado democrático. Inicia así una campaña contra la moralidad vigente, a la que culpa por la extensión y profundización de la política democrática. Al mismo tiempo inicia una campaña en favor de una nueva moralidad aristocrática, cuyo elemento esencial es una ética del comando y la obediencia. En relación con la autoridad estatal, su estrategia argumentativa asume un doble propósito: rechaza la intención del contractualismo liberal de fundar normativamente la legitimidad del Estado en la legalidad y, al mismo tiempo, defiende la legitimidad de figuras de autoridad no liberales, y por tanto no normativas. Se trata de las figuras carismáticas y tradicionales de la autoridad[20].

---

[19] Richard WHITE, *Nietzsche and the Problem of Sovereignty*, University of Illinois Press, Urbana/Chicago, 1997, p. 138.

[20] Puesto que requiere de un «consenso normativo para poder gobernar», Tamsin Shaw define al Estado moderno como el sujeto de una «autoridad normativa» (Tamsin SHAW, *Nietzsche's Political Skepticism*, Princeton University Press, Princeton, 2007, p. 3). El liberalismo postula la prioridad de los derechos individuales y por ello sólo puede aceptar como legítima la autoridad

I. LA AUTORIDAD DEL ESTADO GRIEGO

Nietzsche tiene diecisiete años cuando Bismarck jura como Primer Ministro de Prusia el 24 de septiembre de 1862. Veintiséis años más tarde, cuando se desploma en la plaza Carlos Alberto de Turín el 3 de enero de 1889, Bismarck es todavía el Canciller de Hierro de Alemania. La vida adulta de Nietzsche coincide con la duración de ese régimen y queda determinada en gran medida por la política y la cultura de la era bismarckiana. Nietzsche mismo hace uso de su contexto histórico para definir su propia identidad. Poco antes de su colapso final escribe: «No habría sido yo posible sin una especie de contraste racial, sin alemanes, sin *estos* alemanes, sin Bismarck, sin 1848, sin las guerras de liberación, sin Kant, sin Lutero mismo»[21]. Más precisamente, no es posible entender a Nietzsche sin tomar en cuenta la guerra franco-prusiana, la unificación alemana, la *Kulturkampf*, la cuestión social, la legislación antisocialista que promulga Bismarck en 1878, y el Estado de bienestar que inaugura en 1881.

El interés de Nietzsche por su entorno político queda en evidencia en Pforta, en 1862, cuando todavía es estudiante de colegio. Para una reunión de la Sociedad Germania prepara un ensayo en que encomia la victoria de Cavaignac sobre los socialistas, «del principio monárquico sobre la república»[22], y luego el golpe de Estado de Napoleón III en 1851, que justifica por su autoridad carismática. Privilegia la autoridad que ejercen individuos concretos por oposición al Estado de derecho liberal. Elogia a los griegos para quienes «lo más abstracto siempre conduce a una persona» por oposición a los modernos para quienes «lo más personal se sublima en una abstracción»[23].

La anexión expansionista de Schleswig y Holstein por parte de Bismarck en 1864, y más tarde su victoria sobre Austria en 1866, enciende su entusiasmo por el Canciller y determina una lóbrega aquiescencia con respecto a la realidad de la guerra. En una carta a Carl von Gersdorff de fines de agosto de 1866, escribe: «Nunca antes en los últimos cincuenta años hemos estado tan próximos a consumar nuestras esperanzas alemanas. Gradualmente comienzo a entender que no había probablemente una alternativa más manejable que una horrible guerra de exterminio»[24]. En estos años, después de conocer personalmente a Wagner y empaparse con su programa de renovación cultural para Alemania, llega a pensar que la guerra franco-prusiana marca un avance para el proyecto wagneriano. Pero sufre una gran desilusión al comprobar de cerca la crueldad, destructividad y futilidad de todo ese ejercicio bélico. En otra carta a Von Gersdorff de 7 de noviembre de 1870, comprueba que Prusia se ha convertido en un peligro para el desarrollo de la cultura[25].

---

contractual. Shaw no toma en cuenta que Nietzsche rechaza la autoridad normativa de Estado no sólo porque mira con escepticismo la posibilidad de lograr consensos no coercitivos, sino también porque privilegia formas no contractuales (carismáticas y tradicionales) de autoridad.

[21] NIETZSCHE, *KSA*, 13, 25 [7].

[22] CAMERON y DOMBOWSKY, *op. cit.*, p. 27

[23] NIETZSCHE, *KSA*, 1, p. 815.

[24] NIETZSCHE, *KSB*, 2, p. 136.

[25] NIETZSCHE, *KSB*, 3, p. 155.

A fines de 1871, en la dedicatoria de *El origen de la tragedia* [*OT*] a Wagner, proclama que el arte es la «más elevada tarea y la verdadera actividad metafísica»[26]. Pero al mismo tiempo declara que no hay oposición entre una «indulgencia estética» y el «entusiasmo patriótico»[27]. Esto es significativo porque es un reconocimiento que su libro no tiene un afán puramente contemplativo sino que tiene relación «con un grave problema para Alemania [...] un problema que se sitúa en el verdadero corazón de las esperanzas alemanas»[28]. La situación alemana de su época es lo que hace urgente enfrentar la cuestión estética, pues lo que Nietzsche busca es un renacimiento cultural. No duda por un segundo en afirmar que bajo la cultura alemana, artificiosa y decadente, late con energía «el corazón noble del carácter nacional [...] [que es] una fuerza inmemorial, majestuosa, internamente sana»[29]. En el prólogo que publica en 1886 para una reedición de la obra, Nietzsche reconoce su ánimo optimista, pero admite que había puesto sus esperanzas donde no había nada que esperar. Alemania, que «recientemente había demostrado la voluntad de regir Europa y la fuerza para guiarla», había también renunciado a esa tarea y se encontraba en un proceso de «transición hacia la mediocridad, la democracia y las ideas modernas»[30].

Su designio político queda a la vista en su ensayo «El Estado griego», que omite de la versión final de *El origen de la tragedia*. En este ensayo postula que dos ideas fundamentales de la modernidad, la dignidad del ser humano y la dignidad del trabajo, la distinguen de la cultura clásica. Los griegos lograron desarrollar una cultura superior gracias al trabajo de esclavos. Ésta fue y seguirá siendo condición necesaria para que se desarrolle una cultura superior. «La miseria de trabajadores debe ir en aumento para hacer posible que un pequeño número de hombres olímpicos pueda generar el universo del arte»[31]. El Estado democrático, fundado en el consentimiento popular, no puede aspirar a una verdadera cultura. Para ello es necesario un Estado aristocrático cuya matriz es la autoridad superhumana derivada de Dionisio, divinidad que otorga legitimidad a la autoridad estatal. El Estado moderno no puede asumir la auténtica tarea cultural, a saber: la generación de ejemplares humanos de excelencia, y asegurar las condiciones de su reproducción. En Grecia, el Estado es la «tenaza de hierro»[32], que permite que la sociedad transcienda su condición natural, el *bellum omnium contra omnes*, y pueda desarrollar una cultura superior.

Cuando Nietzsche dirige la mirada a su propio entorno político comprueba una peligrosa atrofia estatal. Esto se debe a la pérdida del instinto de Estado por

---

[26] NIETZSCHE, *OT*, Prefacio.

[27] Ibíd.

[28] Ibíd. Por el interés que demuestra aquí Nietzsche con respecto a lo que funda la identidad política y social de una nación, Tracy Strong considera *El origen de la tragedia* «como obviamente el más político de sus libros» [Tracy STRONG, «Nietzsche's political misappropriation», en Bernd MAGNUS y Kathleen M. HIGGINS (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambrige University Press, Cambridge, 1996, p. 134].

[29] *OT*, §23.

[30] Ibíd., Prólogo de 1886, §6.

[31] NIETZSCHE, *KSA*, 1, p. 767.

[32] Ibíd., p. 769.

parte de ciertos individuos que, en consecuencia, lo valoran sólo «en cuanto coincide con su propio interés»[33]. El propósito que los guía es lograr la libertad de atender a sus propias finalidades sin interferencia estatal. Promueven así «la política que les acomoda»[34]. Es impensable que «ellos se sacrifiquen en aras de un instinto de Estado (*Staatstendenz*) porque carecen de ese instinto»[35]. Buscan así la seguridad de sus propias empresas, anhelan la paz y evitan por sobre todo la guerra. Esto lo logran mediante la diseminación de «una visión liberal-optimista del mundo que tiene raíces en la doctrina de la Ilustración y la Revolución francesa, en una filosofía no alemana, genuinamente romana, superficial y carente de metafísica»[36]. El antídoto para evitar que el instinto de Estado se trueque en un instinto por el dinero es «la guerra, siempre la guerra»[37]. La guerra revela la verdadera esencia estatal pues contribuye a la formación de líneas jerárquicas de comando y obediencia típicas de una «sociedad belicista» en cuyo ápice se encuentra «el genio militar [...] el fundador original del Estado»[38]. Todo lo demás deviene instrumento dócil al servicio del propósito que se fija ese genio militar. La obediencia requerida por los jefes militares es la razón por la que la dignidad del trabajo y del ser humano no tiene cabida en un Estado bien concebido.

Nietzsche, en esta concepción primeriza del Estado, está en deuda con Burckhardt. Junto con otros historiadores políticos, como Von Treitschke y Von Sybel (Nietzsche asiste a las clases de este último cuando es estudiante en la Universidad de Bonn), Burckhardt se adhiere a la agenda de la fracción derechista del Partido Liberal Nacional cuyo lema es *Bildung und Besitz*. Se trata de liberales autoritarios que promueven una economía *laissez faire*, pero se oponen a la igualdad de derechos, el constitucionalismo, el régimen parlamentario, y favorecen el gobierno de una autoridad personal fuerte. Apoyan la legislación antisocialista de Bismarck y otras excepciones al Estado de derecho[39].

El objetivo de Nietzsche en «El Estado griego» es la preservación y el avance de la cultura aristocrática. Ésta posee un valor intrínseco y todo lo demás retiene sólo un valor instrumental. El instrumento por excelencia es el esclavo y una sociedad que aprecie la cultura debe ser necesariamente esclavista. Tal sociedad necesita un Estado que auspicie una ética del comando y la obediencia. El Estado debe quedar al servicio de la sociedad y la cultura aristocráticas, y sirve como «tenaza de hierro» para institucionalizar la esclavitud. En cambio, el Estado moderno se ha envilecido por el liberalismo que emascula su soberanía beligerante.

---

[33] Ibíd., p. 772.
[34] Ibíd., pp. 772-773.
[35] Ibíd., p. 773.
[36] Ibíd., p. 773.
[37] Ibíd., p. 744.
[38] Ibíd., p. 775.
[39] Alfred von Martin define la agenda liberal autoritaria de estos historiadores: «Por cierto que la autoridad genuina no puede fundarse en la pura realidad del poder. La autoridad, en su sentido más elevado, es una noción conservadora que, en el caso de Burckhardt, se combina con la noción liberal de libertad para formar un *complexio* contrarrevolucionario» (Alfred VON MARTIN, *Nietzsche und Burckhardt*, Verlag Ernst Reinhardt, Múnich, 1941, p. 65; mi traducción).

II. LA EXTINCIÓN DEL ESTADO DEMOCRÁTICO

A partir de 1878, se produce un cambio en la orientación filosófica y política de Nietzsche. En mayo de ese año publica *Humano demasiado humano* [*HDH*] con una dedicatoria a Voltaire. Toma ahora distancia de la renovación cultural alemana que auspicia Wagner, y se reconcilia con los ideales de la Ilustración, al mismo tiempo que separa radicalmente los ideales ilustrados de los revolucionarios. Se inclina por la moderación de Voltaire y rechaza el radicalismo de Rousseau. Piensa que «la revolución vivifica las más salvajes energías», y no puede ser «reguladora, arquitecta, artista y enriquecedora de la naturaleza humana»[40].

En un extenso parágrafo titulado *Religión y gobierno*[41], Nietzsche analiza el ocaso y muerte del Estado moderno. Este desarrollo, determinado por la relación entre Estado y la religión, presenta dos etapas. Inicialmente el Estado mantiene una estrecha relación interna con la religión. Ocurre que una determinada clase social tutela al Estado y emplea la religión como forma de legitimación. «Tal como lo entiende Napoleón, aún hoy en día, sin la ayuda de sacerdotes, ningún poder puede ser "legítimo" (*legitim*)»[42]. La segunda etapa de este desarrollo tiene lugar cuando la religión comienza a ser percibida por el pueblo, tal como ocurre en los regímenes democráticos, como un mero instrumento de legitimación. En ese momento la religión deja de ser pública o cívica, y se convierte en un fenómeno privado. El pluralismo religioso, consecuencia de esa privatización, genera toda suerte de conflictos. Sin tutela estatal, múltiples manifestaciones religiosas, antes reprimidas, ascienden ahora a la superficie, lo cual genera una serie de conflictos sectarios. Ante esta situación los gobernantes adoptan una actitud hostil frente a la religión. Por su parte, quienes todavía toman la religión en serio adoptan una actitud hostil frente al Estado. Por causa de estas luchas de transición el Estado pierde autoridad ya que no es percibido como una «institución transcendente (*überweltliche*)»[43]. Entre otras cosas, nada ni nadie puede ya garantizar que las ordenanzas estatales se cumplan, pues los individuos no se sienten obligados a obedecer las leyes y todo se reduce al control que ejercen las mayorías. «Compañías privadas entran en acción y absorben la función del Estado»[44]. Esto sucede aún con la función estatal más esencial, a saber: la protección de las personas. Todo ello conduce a la muerte del Estado, que Nietzsche ve como consecuencia de la democracia[45].

Nietzsche resume de la siguiente manera las dos etapas de este proceso de extinción del Estado. Comprueba que el Estado puede sostenerse cuando sus

---

[40] NIETZSCHE, *HDH*, §463.
[41] NIETZSCHE, *HDH*, §472.
[42] Ibíd.
[43] Ibíd.
[44] Ibíd.
[45] En *El crepúsculo de los ídolos* [*CI*], Nietzsche confirma este diagnóstico. «La democracia ha sido siempre una forma de decadencia en el poder de organizar: en *HDH* (§472) ya caractericé a la democracia moderna, junto con híbridos como el *Reich* alemán, como una *forma de la decadencia del Estado*» (*CI*, IX, §39).

intereses se identifican con los de la religión. Cuando se extingue esa identidad, se produce el colapso de los fundamentos que sostienen la legitimidad del Estado. «Si la religión se evapora el Estado inevitablemente pierde su antiguo velo de Isis y deja de inspirar reverencia»[46]. Este proceso de secularización es liderado por la democracia, por la soberanía del pueblo. La autoridad del pueblo, al disolver la autoridad de Dios, termina derribando al Estado y su propia autoridad. Pero eso no termina aquí. Este desarrollo histórico podría contemplar una tercera etapa, una etapa intermedia que puede dilatar la extinción del Estado. Nietzsche no puede admitir que la pérdida de autoridad por parte del Estado pueda rematar en un caos. No está dispuesto a aceptar que ese proceso de extinción se acelere de manera inevitable. Por eso concluye este parágrafo con una exhortación que revela cautela frente a las actitudes revolucionarias: «Confiemos en la prudencia y el interés egoísta de individuos que buscan preservar la existencia del Estado todavía por un tiempo, y rechazan los experimentos destructivos de diletantes impacientes y fanáticos»[47]. Esto demuestra que Nietzsche no es contrario a la idea de Estado *per se*, sino a una determinada concepción de Estado, un Estado administrativo burocrático que se guía por una normativa racional instrumental.

En 1878, se agrava la tensión social alemana, al punto que Bismarck teme una explosión como la francesa en 1871. Ello lo lleva a promulgar, el 19 de octubre de ese año, su legislación antisocialista que presenta como un cristianismo práctico. Nietzsche apoya esta legislación de emergencia, y en el verano de 1879 redacta *El caminante y su sombra* [*CS*], donde nuevamente rechaza el impulso revolucionario. En su opinión, la Revolución francesa secuestra violentamente al espíritu ilustrado. Cree que es necesario «purgar la impureza» revolucionaria que afecta a la Ilustración y con ello piensa retomar su «trabajo». Esto incluye «estrangular la Revolución en sus inicios»[48]. Pero ésta debe ser una labor soterrada. Anuncia su decisión de permanecer en reclusión, no por reticencia personal con respecto a la política, sino estratégicamente, como una manera de acumular un capital de ideas con que enfrentar los «muy difíciles tiempos» que se avecinan[49].

III. LA RESTAURACIÓN DE LA AUTORIDAD ARISTOCRÁTICA

En vista que la legislación antisocialista no consigue su objetivo, Bismarck decide modificar su estrategia. Intenta, en noviembre de 1881, un compromiso con el movimiento obrero e inaugura políticas conducentes a un Estado de bienestar. En *La gaya ciencia* [*GC*], Nietzsche se opone a estas concesiones y radicaliza su rechazo al discurso de la igualdad y la seguridad social. Piensa que la situación europea se aproxima a la de China, donde por milenios la vida trans-

---

[46] Ibíd.
[47] Ibíd.
[48] NIETZSCHE, *CS*, §221.
[49] Ibíd., §229.

curre sin mayores sobresaltos y se ha extinguido el anhelo por el cambio[50]. En *Aurora* [*A*], esto se expresa en lo que Nietzsche ve como la presente «moralidad de moda». Ésta se define por la importancia que se le concede a la «simpatía hacia otros» y el afán de «apartar de la vida toda peligrosidad»[51]. El altruismo de la moral cristiana alimenta el auge del socialismo. Para esa moral lo más peligroso resulta ser el «desarrollo de la razón, de la codicia, de las ansias de independencia», en una palabra, la eclosión del «individuo»[52]. En este punto comienza, reconocerá Nietzsche más tarde, su «campaña contra la moralidad»[53]. Comienza también su desesperanza con respecto a la constitución de un Estado aristocrático. La capitulación de Bismarck frente al socialismo le demuestra que el Estado liberal moderno no es un vehículo apropiado para constituir la hegemonía aristocrática. Es claro para él que el Estado de Bismarck ha sucumbido frente al imperativo moral cristiano que hereda el socialismo.

Nietzsche culpa a la moral socialista por minar los fundamentos de una ética empresarial saludable. Los capitanes de industria no buscan ya cultivar y engrandecer su superioridad, y por ello han perdido sus nobles maneras. La sociedad industrial ha dejado atrás la sociedad militar y no cultiva ya una ética del comando y la obediencia. Esto envalentona al trabajador de hoy en día pues percibe al empresario como «perro astuto y chupasangre, que explota todas sus necesidades, y cuyo nombre, figura, hábitos y reputación le son indiferentes»[54]. Para poder comandar a sus subordinados el capitalista debe poseer una presencia carismática que lo exima de la necesidad de justificar su ascendiente. Sólo así le resultará natural al trabajador la obediencia pues ésta requiere el reconocimiento de una jerarquía de mando. En su ausencia, el socialismo resulta inevitable. Aunque el temple oriental, contemplativo y flemático, no es recomendable para el desarrollo de una élite empresarial, Nietzsche aconseja la inmigración de trabajadores chinos por su predisposición a la obediencia y su modo de vida propio de «hormigas hacendosas»[55].

Nietzsche anuncia una nueva moralidad apropiada para la época beligerante, una moralidad de más hombría que exalta la ética del comandar y obedecer. Afirma que «la emoción de comandar es una señal decisiva de fuerza y de soberanía sobre sí mismo»[56]. Quien no sabe comandar, «anhela por alguien que comande, comande con severidad – un dios, un príncipe, un estamento, un médico, un confesor, un dogma, un partido»[57]. Para los comandantes venideros el comandar será un hábito que ejercerán con aplomo; estarán también dispuestos a obedecer a sus pares, y lo harán con la misma altivez con que comandan[58].

---

[50] NIETZSCHE, *GC*, §24.
[51] NIETZSCHE, *A*, §174.
[52] NIETZSCHE, *A*, §173.
[53] NIETZSCHE, *EH*, *A*I.
[54] NIETZSCHE, *GC*, §40.
[55] NIETZSCHE, *A*, §206.
[56] NIETZSCHE, *GC*, §347.
[57] Ibíd.
[58] NIETZSCHE, *GC*, §40.

Cada uno de los integrantes de la élite comandante es un individuo independiente, pero es claro que Nietzsche está pensando que el liderato de esa minoría aristocrática debe regirse internamente por una ética del comando y la obediencia para asegurar su interés propio. Ésta parece ser una tarea imposible para el mundo mercantil e industrial, porque sus comandantes, aunque asumen un temple aristocrático, carecen de «nobleza en la obediencia»[59]. Obedecer noble y dignamente es algo que ocurre al interior de las familias aristocráticas, algo que se hereda de ancestros feudales y que «ya no prospera en nuestro clima cultural»[60].

Todos estos textos están dirigidos a una audiencia predeterminada. En ningún caso se trata de un ejercicio teórico abstracto que se someta a un imperativo de universalidad. Nietzsche no tiene en cuenta una normatividad que demande la seguridad y bienestar de todos. Por el contrario, auspicia el nacimiento de una nueva aristocracia cuya grandeza residirá en su «disposición a comandar», y también a obedecer si ello resultare necesario[61]. Estos «valientes precursores» estarán preparados para la guerra y «honrarán nuevamente el heroísmo»[62]. Recomienda por eso vivir peligrosamente. «¡Construid ciudades en las faldas del Vesubio! ¡Enviad vuestros barcos a mares inexplorados! ¡Vivid en guerra con vuestros pares y con vosotros mismos!»[63]. Admira la opulenta y autocrática arquitectura de las mansiones y villas que se alzan en las alturas de Génova. «Todo el distrito destila ese espléndido e insaciable egoísmo, propio del deseo de poseer y explotar»[64]. En Alemania, por el contrario, la construcción de ciudades pone al descubierto la existencia «de la ley, y un disfrute generalizado de la legalidad y la obediencia»[65]. Los arquitectos alemanes se rigen «por la propensión a la igualdad y el sometimiento»[66]. En un fragmento de 1885 declara que la moralidad vigente dificulta la generación de los «hombres de creatividad colosal» que se requiere. Esa moralidad ansía «una felicidad de verdes praderas sobre la tierra, que aspira a la seguridad, a la ausencia de peligro, a la tranquilidad y a la liviandad vital». Pero sobre todo, esa moralidad impugna «todo tipo de pastores y caudillos»[67].

La entrada de Zaratustra en escena da nueva vida a su campaña en favor de una moralidad aristocrática cuyo elemento esencial es la ética del comandar y el obedecer. En el capítulo «Superación de si mismo» de *Así habló Zaratustra* [*Z*], esa ética se funda en la voluntad de poder.

> Dondequiera que haya encontrado seres vivientes, he oído también el lenguaje de la obediencia. Todo ser viviente es obediente (*Alles Lebendige ist ein Gehorchendes*).
>
> Y esto es lo segundo que he oído: quien no se obedece a sí mismo, será comandado. Tal es la naturaleza de los seres vivientes.

---

[59] NIETZSCHE, *HDH*, §440.
[60] Ibíd.
[61] NIETZSCHE, *GC*, §283.
[62] Ibíd.
[63] Ibíd.
[64] NIETZSCHE, *GC*, §291.
[65] Ibíd.
[66] Ibíd.
[67] NIETZSCHE, *KSA*, 11, 37 [8].

> Esto es lo tercero que he oído: que el comandar es más difícil que el obedecer [...]. Dondequiera que he encontrado seres vivientes, también he encontrado la voluntad de poder; aun en la voluntad del sirviente he encontrado al señor.

Se puede obedecer o desobedecer lo que comanda la voluntad de poder. Quienes la desobedezcan terminarán siendo comandados, y quienes la obedezcan serán comandantes. La voluntad de poder no es sólo un impulso de transcendencia personal en pos de autoperfección, sino que articula una relación interpersonal de comando y obediencia[68]. Tanto los comandantes como sus subordinados obedecen a la voluntad de poder que los transciende.

La ética de comandar y obedecer que determina la voluntad de poder es esencialmente aristocrática porque impone la desigualdad jerárquica de comandantes y sus subordinados. En el capítulo «De las tarántulas» de *Z*, Nietzsche piensa en Bismarck cuando se refiere a quienes se rinden antes «los predicadores de la igualdad»; ellos están repletos de celos, envidia y vengatividad. Su respuesta a nombre de la justicia es: «los hombres no son iguales». Esto coincide con su «amor por el *Übermensch*» y con el anhelo de la vida «por superarse a sí misma». En el capítulo «Las viejas y nuevas tablas de la ley» de *Z*, Nietzsche lamenta nuestro olvido del pasado. La chusma no recuerda más allá de sus abuelos. Por eso «necesitamos una nueva nobleza que sea adversaria de la chusma y del despotismo, y que inscriba nuevamente la palabra "noble" en las nuevas tablas»[69]. Rechaza tanto la democracia como la autocracia de Bismarck quien se ha rendido frente a demócratas y socialistas. Esta nueva aristocracia mira hacia el futuro y nadie puede «comprarla [...] con el oro de comerciantes»[70]. Estos nuevos nobles serán esencialmente comandantes. «Alguien que pueda comandar, alguien que deba obedecer, esto es lo intentamos aquí, [...] [porque] la sociedad humana [...] busca un comandante»[71].

La moral cristiana le abre paso a la democracia, y debe por ello ser desplazada en favor de una moralidad de «intenciones opuestas». En un fragmento de 1885, Nietzsche describe la manera como esa moralidad opuesta «disciplinará a los individuos para [ascender a] las alturas, y no para el confort y la mediocridad». Ésta será «una moralidad que busque engendrar una casta dirigente – los futuros señores de la tierra»[72]. Nietzsche estiliza así su visión aristocrática caracterizada por el reconocimiento de un orden jerárquico, por diferencias de clase, por el *pathos* de la distancia, y más centralmente aún, por una ética del comando

---

[68] Según Kaufmann, la voluntad de poder «significa algo específico [...]: la superación de sí mismo» (KAUFMANN, *op. cit.*, p. 261). La voluntad de poder es la aspiración que requiere «sublimación» de nuestros impulsos para organizar nuestro caos interno y dar estilo a nuestro carácter (ibíd., p. 480). Nietzsche la construye como una idea psicológica y no política, y por ello no puede ser descrita como «una voluntad que afecte a otros o como una voluntad de "realización" de si mismo: es esencialmente una aspiración a transcenderse o perfeccionarse» (ibíd., p. 248). Autodominio, y el control o dominio de otros, es la manifestación primordial de la voluntad de poder.

[69] NIETZSCHE, *Z*, «Las viejas y nuevas tablas», sección §11.

[70] Ibíd., sección §12.

[71] Ibíd., sección §25.

[72] NIETZSCHE, *KSA*, 11, 37 [8].

y la obediencia[73]. La fuerza y capacidad inventiva de la aristocracia europea se debilita, según Nietzsche, por la «profunda mediocridad» del pueblo inglés. En *Más allá del bien y el mal* [*BM*], observa que «la vulgaridad europea» y el «carácter plebeyo de las ideas modernas» son invención inglesa[74]. Tradicionalmente, el modelo parlamentario británico permite que un régimen aristocrático cogobierne con instituciones democráticas. A esta «imbecilidad parlamentarista»[75]. Nietzsche opone su moralidad aristocrática. Comandantes aristocráticos exigirán «una disciplina crítica y hábitos conducentes a la limpieza y la severidad en todo lo relativo al espíritu»[76]. Constituirán de esta manera una «aristocracia de pares acostumbrados a comandar conjuntamente y que saben comandar»[77].

En la *Genealogía de la moral* [*GM*], Nietzsche reexamina el tema del nacimiento del Estado en términos análogos a como lo hace en «El Estado griego». En sus orígenes el Estado aparece como una «terrible tiranía», como «una máquina opresiva e impenitente»[78]. Un grupo dominante, «una horda de bestias rubias», se lanza a la conquista de una multitud nomádica y desorganizada, y le imprime la forma estatal, que no es más que desnuda explotación[79]. ¿Tiene sentido hablar aquí de autoridad estatal? ¿No se trata más bien de la arbitraria imposición de una voluntad de poder, como lo hace el asaltante que me encañona y exige mi dinero? Hay que tomar en cuenta que Nietzsche se refiere aquí al nacimiento del Estado, y no a su evolución ulterior. Una vez que el Estado entra en funciones comienza a regir, como vimos más arriba, lo que Nietzsche reconoce en *HDH* como requisito de la legitimidad estatal. La autoridad del Estado es legítima cuando se somete a una fuente de autoridad superior y normativamente independiente, que puede ser la religión, o como exige el liberalismo, el consentimiento de individuos prioritariamente autónomos. Nietzsche claramente rechaza el consentimiento como fuente de legitimidad. Pensar que la autoridad del Estado se legitima por un contrato es un «ensueño romántico».

---

[73] Ruth Abbey observa que Nietzsche distingue entre una aristocracia de nacimiento y una del mérito. En sus escritos tardíos «la noción tradicional de una aristocracia de nacimiento triunfa sobre la versión meritocrática que defiende en el período intermedio» (ABBEY, *Nietzsche's Middle Period*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 98).

[74] NIETZSCHE, *BM*, §253.

[75] Ibíd., §208.

[76] Ibíd., §210.

[77] NIETZSCHE, *KSA*, 11, 40 [42].

[78] NIETZSCHE, *GM*, II, 17.

[79] Esta descripción del nacimiento del Estado recuerda la de Mill en *Sobre la libertad*. Escribe Mill en el capítulo 1: «El gobierno lo ejercía un hombre, o una tribu o casta, que derivaba su autoridad del derecho de sucesión o de conquista, y que no contaba con el consentimiento de los gobernados [...]. El poder de los gobernantes era necesario, pero también peligroso [...]. Para impedir que los miembros más débiles de la comunidad fuesen depredados por los innumerables buitres, era indispensable que un animal de presa más poderoso fuese comisionado para contenerlos. Pero como el rey de los buitres no estaba menos dispuesto, que cualquiera de las arpías menores, a devorar el rebaño, era crucial estar permanentemente en alerta con respecto a su pico y sus garras.» Según Brobjer, Nietzsche lee *Sobre la libertad* en 1880 (Thomas H. BROBJER, *Nietzsche and the "English": The Influence of British and American Thinking in his Philosophy*, Humanity Books Brobjer, Nueva York, 2008, p. 149).

Y añade: «Que alguien sea capaz de comandar, sea naturalmente señor y proceda con violencia en sus actos y gestos, ¡qué tiene que ver ese alguien con el contrato!»[80]. Con esto rechaza el ideal liberal de fundar la legitimidad de la autoridad estatal en la formalidad del contrato, y, al mismo tiempo, defiende como legítimas otras formas de autoridad: la autoridad carismática y la autoridad tradicional[81].

La mayoría de los comentaristas anglo-americanos, fundados en el trabajo señero de Walter Kaufmann, conciben a Nietzsche como un pensador inquebrantablemente antipolítico cuya orientación es esencialmente cultural. Como portador de una cosmovisión aristocrática, y apologista de actitudes nobles y aristocráticas, recomienda sólo una renovación cultural. Nietzsche, señala el argumento de estos comentaristas, no se compromete con la formación de un régimen aristocrático efectivo; sus héroes aristocráticos no son agentes políticos «autoritarios, elitistas o explotadores» que intentan «movilizar a las masas»[82]. Por su parte, Cameron y Dombowsky no aceptan lo que consideran ser «la opinión extrema que el interés de Nietzsche por la cultura no tenga un sentido político»[83]. Nietzsche no está interesado en diseñar programas de gobierno. Su aristocratismo aspira al cultivo de especímenes humanos de excepción cuya autoridad carismática permita superar las limitaciones de una autoridad burocrática cuyas decisiones se encuadran por reglas jurídicas formales. Para Cameron y Dombowsky, el ensayo juvenil en que «celebra la genialidad política de Napoleón III, quien "se deja gobernar por leyes que están más allá de la de personas ordinarias"»[84], ilustra ese punto. Ese ensayo subraya que la esencia de la autoridad carismática funda su legitimidad en la voluntad y el instinto. La autoridad de César, Napoleón y Bismarck no se basa en la razón abstracta, sino que emite órdenes y mandatos sin necesidad de justificación racional o dialéctica. En oposición al intelectualismo socrático, y próximo al voluntarismo de Lutero, Nietzsche entiende que «dondequiera la autoridad pertenece todavía a las buenas costumbres (*zur guten Sitten gehört*) y no ofre-

---

[80] NIETZSCHE, *GM*, II, 17.

[81] Mi uso de la taxonomía weberiana para analizar el concepto nietzscheano de autoridad se justifica por el hecho que Weber tiene una deuda con Nietzsche en este respecto. Según Horst Baier, «la doctrina de la autoridad carismática de Weber está inmediatamente determinada la percepción nietzscheana de cesarismo político» (Horst BAIER, «Die Gesellschaft – Ein Langer Schatten des Toten Gottes: Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Décadence», *Nietzsche Studien*, 1981-1982, vol. 10/11, p. 26; cf. Robert E. MCGUINN, «Culture as Prophylactic: Nietzsche's *Birth of Tragedy* as Culture Criticism», *Nietzsche Studien*, 1975, vol. 4, pp. 109 y 112). Nietzsche no distingue explícitamente tres tipos de autoridad, pero la taxonomía weberiana está presente en su aceptación de la autoridad tradicional en *CI*, en su aprecio por la autoridad que emana de un «comandante excepcional» como Napoleón, y en su denuncia de la «hipocrecía moral de la clases comandantes» de Europa contemporánea, quienes esgrimen una autoridad jurídica formal para protegerse de «su mala conciencia» (*BM*, §199).

[82] NIETZSCHE, *KSA*, 13, 16 [39]. Esta postura ha sido recientemente defendida en forma brillante por Vanessa Lemm (cf. su articulo «Nietzsches Vision einer "neuen Aristokratie"», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2008, vol. 56, pp. 370 y 373).

[83] CAMERON y DOMBOWSKY, *op. cit.*, p. 1.

[84] CAMERON y DOMBOWSKY, *op. cit.*, p. 24.

ce razones (*begründet*), sino que comanda (*befiehlt*), el dialéctico resulta ser una especie de payaso: se ríen de él y nadie lo toma en serio»[85].

Junto con la noción de autoridad carismática, Nietzsche también defiende la autoridad de la tradición que se encarna en instituciones que deben su existencia, pero no su continuidad, a la voluntad individual que las establece. «Para que las instituciones sean posibles debe existir una suerte de voluntad, instinto, imperativo, que no puede ser sino antiliberal en grado perverso: voluntad de tradición, de autoridad y responsabilidad por los siglos venideros, de solidaridad entre generaciones sucesivas hacia atrás y hacia adelante *in infinitum*»[86]. Nietzsche procede a comparar la contingencia de la libertad con la estabilidad de las instituciones. «La gente vive el presente, viven a toda velocidad – ciertamente viven sin ningún sentido de responsabilidad; y esto es precisamente lo que llaman "libertad". Todo lo que hace de las instituciones lo que son es vilipendiado, mofado y repudiado: cuandoquiera la palabra "autoridad" es apenas murmurada, todos piensan temerosos en una nueva esclavitud»[87].

Nietzsche es crítico de la autoridad normativa que demanda el liberalismo, es decir, una autoridad fundada normativamente en un contrato o consenso social antecedente. La prioridad que el liberalismo le asigna a la libertad significa que cualquier autoridad no fundada en el consentimiento corresponde a una esclavitud. Lo natural es entonces la igualdad de los individuos y la eliminación de las jerarquías. Nietzsche, en cambio, postula la desigualdad natural, y hace derivar la autoridad de la subordinación jerárquica que encuentra en la naturaleza. En la autoridad propia de formaciones culturales espontáneas reconoce el terreno fértil para los comandantes aristocráticos que anhela. En ningún caso intenta subvertir la noción de autoridad *per se* o negar la legitimidad de autoridades no normativas.

IV. BIBLIOGRAFÍA

ABBEY, Ruth (2000): *Nietzsche's Middle Period*, Oxford University Press, Oxford.

BAIER, Horst (1981): «Die Gesellschaft — Ein Langer Schatten des Toten Gottes: Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Décadence», *Nietzsche Studien*, vols. 10/11, pp. 6-33.

BERKOWITZ, Peter (1995): *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*, Harvard University Press, Cambridge.

BROBJER, Thomas H. (1998): «The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings», *Nietzsche Studien*, vol. 27, pp. 300-318.

— (2001): «Nietzsche as Political Thinker: A Response to Don Dombowsky», *Nietzsche Studien*, vol. 27, pp. 394-399.

— (2008): *Nietzsche and the «English»: The Influence of British and American Thinking in his Philosophy*, Humanity Books, Nueva York.

CAMERON, Frank, y DOMBOWSKY, Don (2008): *Political Writings of Nietzsche: An Edited Anthology*, Palgrave Macmillan, Londres.

---

85 NIETZSCHE, *CI*, II, §5.

86 Ibíd., IX, §39.

87 Ibíd.

CONWAY, Daniel (2008): «The Birth of the State», en Herman W. SIEMENS y Vasti ROODT (eds.), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, pp. 37-68.
DETWILER, Bruce (1990): *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, University of Chicago Press, Chicago/Londres.
DOMBOWSKY, Don (2001): «A Response to Thomas H. Brobjer's "The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings"», *Nietzsche Studien*, vol. 27, pp. 387-393.
— (2002): «A Response to Alan Schrift's "Nietzsche *for* Democracy?"», *Nietzsche Studien*, vol. 31, pp. 278-290.
— (2004): *Nietzsche's Machiavellian Politics*, Palgrave Macmillan, Londres.
FOUCAULT, Michel (1984): «Nietzsche, Genealogy, History», en Paul RABINOW (ed.), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, Nueva York.
HUNT, Lester (1991): *Nietzsche and the Origin of Virtue*, Routledge, Londres/Nueva York.
KAUFMANN, Walter (1968): *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Anti-Christ*, 3.ª ed., Vintage, Nueva York.
LEMM, Vanessa (2008): «Nietzsches Vision einer "neuen Aristokratie"», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 56, pp. 365-383.
MARTIN, Alfred von (1941): *Nietzsche und Burckhardt*, Verlag Ernst Reinhardt, Múnich.
MCGUINN, Robert E. (1975): «Culture as Prophylactic: Nietzsche's *Birth of Tragedy* as Culture Criticism», *Nietzsche Studien*, vol. 4.
NEHAMAS, Alexander (2003): «Nietzsche and "Hitler"», en Jacob GOLOMB y Robert WISTRICH, *Nietzsche, Godfather of Fascism?: On the Uses and Abuses of a Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, pp. 90-106.
RORTY, Richard (1989): *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge.
SCHRIFT, Alan D. (2000): «Nietzsche for Democracy», *Nietzsche Studien*, vol. 29, pp. 220-233.
— (2002): «Response to Don Dombowsky», *Nietzsche Studien*, vol. 31, pp. 291-297.
— (2008): «Questioning Authority: Nietzsche's Gift to Derrida», *Eurozine*, 1-6.
SHAW, Tamsin (2007): *Nietzsche's Political Skepticism*, Princeton University Press, Princeton.
STRONG, Tracy (1996): «Nietzsche's Political Misappropriation», en Bernd MAGNUS y Kathleen M. HIGGINS (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambrige University Press, Cambridge, pp. 199-147.
THIELE, Leslie Paul (1990): *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul: A Study of Heroic Individualism*, Princeton University Press, Princeton.
WHITE, Richard (1997): *Nietzsche and the Problem of Sovereignty*, University of Illinois Press, Urbana/Chicago.

IV. LA TANGENTE MODERNA: CONSERVADURISMO Y TRADICIÓN

25. RAZÓN Y TRADICIÓN: LA REVOLUCIÓN FRANCESA EN LA PERSPECTIVA DE EDMUND BURKE

ELIO A. GALLEGO
Universidad CEU San Pablo

SUMARIO: I. Introducción.—II. La doble vía de razón y tradición en el análisis político de Burke.—III. Permanencia, cambio y perfección.—IV. Por el cambio: la Revolución francesa.—V. Un despotismo sin precedentes.—VI. El objetivo del cambio: la fundación de una nueva ciudad secular.—VII. Los sujetos del cambio: literatos, prestamistas y *sans-culottes*.

I. INTRODUCCIÓN

Edmund Burke, nacido en Dublín en 1729 y fallecido en su casa de Beaconsfield en 1797, responde por completo a la observación hecha por Aristóteles a cerca de que los mejores políticos pertenecían por lo general a la clase media. Hijo de abogado, su padre le procuró una esmerada educación que culminaría en el Trinity College de Dublín. Su gusto por los clásicos y la literatura le llevó a abandonar los estudios jurídicos que por deseo de su padre realizaba en el *Middle Temple* de Londres. Y comenzó una carrera literaria que, en cierto modo, no abandonaría nunca, si bien se transformaría profundamente. Su paso a la política activa, primero de la mano de William Gerard Hamilton cuando fue nombrado Primer Secretario para Irlanda, y más tarde, y de un modo definitivo, con el Marqués de Rockingham, no puede desligarse por completo de este gusto de Burke por los clásicos. Sus largas horas de estudio dedicadas a leer y traducir los grandes discursos de los oradores griegos y latinos estimulará, en una persona de su temperamento y cualidades, un fuerte deseo de emulación. La creación de un periódico universitario —*The Reformer*— y de un Club de Debate durante sus años de juventud en el Trinity responde con toda seguridad a este mismo impulso. De ahí que, para cuando la política llamó a su puerta, su decisión estuviera tomada.

Pero fue algo más que un deseo de brillo en la vida pública lo que le inspiraron los clásicos. Porque sobre cualquier otra cosa lo que supusieron los clási-

cos para Burke fue el hallazgo de una fuente inagotable de sabiduría, de un modo de ver y juzgar las cosas que él hizo suyos de un modo difícilmente parangonable. Que sus juicios brotan espontáneamente de esta fuente es algo que fácilmente se echa de ver en la totalidad de sus escritos, tanto cuando los cita expresamente como cuando no. En ellos, sus citas nunca son simples adornos literarios, ni mera afectación erudita. Son, por el contrario, la expresión más visible de una *forma mentis* que inspira por entero todos sus juicios y manifestaciones. Y entre estas fuentes sobresale una muy por encima de cualquier otra, la de Cicerón[1], el autor más citado en las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* junto con Virgilio y Horacio. Aprecio por Cicerón potenciado, además, por sus estudios jurídicos y su cordial identificación con la tradición del *Common Law*, y en particular con Sir Edward Coke[2], entre los que Burke apreció un evidente paralelismo y continuidad. Es este un aspecto tan esencial en el método empleado por Burke en su análisis político que sin una adecuada ponderación de su importancia todo intento por entender su pensamiento y su acción política está condenada al fracaso y al falseamiento. Sólo la mixtura de genio personal e íntima identificación con los clásicos puede explicar que llegara a convertirse, además de uno de los políticos más destacados, en el mejor y más agudo analista de su época.

Su capacidad de análisis, su fuerte temperamento y su extraordinaria retórica, más el carácter brillante de sus escritos, hicieron de él uno de los grandes talentos de su época. De los mejores de su tiempo. Su inequívoca posición a favor de una reforma de las leyes discriminatorias de los católicos en general y de los irlandeses en particular; su valiente denuncia de la corrupción a la que los *Amigos del rey* estaba conduciendo a las más fundamentales instituciones políticas del país, y muy especialmente al Parlamento; o su incansable lucha durante años para que se procesara a Warren Hastings como principal responsable del salvaje expolio y violación de los derechos más fundamentales que se estaba llevando a cabo en la India por obra de la Compañía de las Indias Orientales, son muestras todas ellas de una fuerte personalidad política arraigada en sólidas convicciones. Posiciones difíciles y comprometidas todas ellas a las que habría que añadir sus intervenciones parlamentarias a favor de respetar los derechos de los colonos americanos. Cuando el Parlamento, en uso de su «soberanía» y contra toda prudencia, decidió someter a tributación a sus colonias contraviniendo con ello sus estatutos constitutivos, Burke previno con toda lucidez las indeseables consecuencias que tal medida conllevaría para Inglaterra. Intervenciones y escritos todos ellos, en suma, que hicieron de Burke una de las figuras más destacadas de su tiempo. Y hubiera sido sólo esto, con ser mucho, si hacia el final de sus

---

[1] «There is universal agreement among scholars about the early and sustained importance of Cicero's influence on Burke, in matters of style, temperament, and beliefs» (P. J. STANLIS, *Edmund Burke and the Natural Law*, The University of Michigan Press, Ann Arbor , 1958, p. 36).

[2] Quien más ha insistido en la tradición del *common law* como la fundamental inspiración del pensamiento de Burke ha sido J. G. A. POCOCK, para quien «his own thinking [of Burke] was satured in the ideas of Coke and Hale» (*The Ancient Constitution and the Law. A study of English historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge Universuty Press, Cambridge, 1957, p. 241).

días no hubiera publicado la más famosa de sus obras, sus *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, con las que Burke alcanzó la cima de su prestigio y reconocimiento. Aún hoy, las *Reflexiones* permanecen como la verdadera piedra de toque con la que todo hombre con un mínimo de sensibilidad política e histórica debe medirse a la hora de tomar postura ante ese extraordinario acontecimiento que se desarrolló en Francia ante el asombro de todos.

Las *Reflexiones sobre la Revolución francesa* son, pues, el análisis político de lo acontecido en Francia a fines del siglo XVIII por excelencia. Pero se equivocaría, es obligado insistir en esto, quien viese en ellas tan sólo el análisis de un hombre de genio que, con su extraordinaria fuerza retórica, en un momento dado de su vida tomó partido en contra. Las *Reflexiones* son mucho más que un brillante alegato contrarrevolucionario. Las Reflexiones son, ante todo, el resultado de quien hallándose en posesión de unas cualidades personales excepcionales, hizo suyo un método fecundo de análisis político de hondas raíces en el pensamiento occidental, y al que Burke dio su más brillante expresión en esa coyuntura histórica. Y es precisamente esta conjunción de genio personal y profundidad metódica las que han hecho de las *Reflexiones* una obra canónica en la historia del pensamiento político en Occidente. Y no lo uno sin lo otro. Creemos, además, que al enfatizar el aspecto metódico en la obra de Burke llenamos un importante hueco en la Historia del análisis político, puesto que, hasta donde se nos alcanza, no existe un estudio dentro de la inmensa bibliografía dedicada a Burke y a su obra que se haya centrado en el examen detenido de la naturaleza y método del análisis político empleado por él.

II. LA DOBLE VÍA DE RAZÓN Y TRADICIÓN EN EL ANÁLISIS POLÍTICO DE BURKE

El método de análisis político que le permitió juzgar a Burke con una lucidez inusual los acontecimientos de su época es el que de un modo convencional cabe denominar como la «doble vía», y que tuvo en Cicerón a su gran iniciador[3]. La esencia de este método radica en combinar a un tiempo la reflexión filosófica con la sabiduría contenida por la propia tradición, constituyéndose ambas, filosofía y tradición, en medios distintos pero complementarios para el hallazgo de la constitución «originaria» de una comunidad política. En esta doble vía la pregunta por cuál es el mejor orden político nunca se realiza en abstracto, como tampoco se busca averiguar los orígenes históricos de una comunidad por un mero prejuicio romántico o historicista. El método que combina filosofía y tradición supone que el origen de una comunidad política hubo una *verdad*, teórica

[3] En especial en su *De Legibus*. En esta obra Cicerón dedica su libro I a los fundamentos de la «verdad» de las leyes, y, por ende, de la Constitución de Roma desde la razón filosófica. En los libros II y III aborda esa misma fundamentación desde la historia y tradición romanas. Ambas vías conducen conjuntamente al hallazgo de la Constitución «originaria» de Roma. En el «origen» de Roma, razón y tradición coinciden, y ambas coadyuvan eficazmente al desvelamiento de su verdadera Constitución política y jurídica.

y práctica, tan fecunda que fue capaz de dar nacimiento a un pueblo. Y lo que fue verdad en sus inicios permanece siendo verdad para siempre. Es ésta una dependencia tan constitutiva como la que el río puede tener respecto de la fuente, o el árbol respecto de sus raíces. Sin la fuente el río se seca y sin raíces el árbol perece. Porque el *origen* es la *forma* misma de ese pueblo. Es por ello por lo que la capacidad de un pueblo para desafiar el tiempo y su consecuente declive se halla en un reencuentro permanente con la verdad que le dio origen, con aquello por lo que llegó a ser. Reencuentro que requiere de un esfuerzo combinado de razón y memoria permanente. El doble método de razón y tradición busca, pues, una reintegración permanente de la comunidad a su «principio». Y esta polaridad de razón y tradición, cuando es referida al ámbito del pensamiento y análisis político concreto llena de contenido y profundidad a la virtud de la prudencia, restituyéndola en su posición de virtud máxima.

Considerada desde esta perspectiva, la prudencia se convierte en sí misma en método, cubriendo todos los elementos del análisis político en un doble aspecto. De un lado, la prudencia se nutre de los datos más concretos y empíricos de la experiencia, según los tiempos y lugares, en un permanente partir de lo realmente existente. Pero, de otro, sólo es a la luz de unos primeros principios de la razón, hechos conscientes por la filosofía y más allá de la experiencia misma, con los que la realidad puede ser entendida y juzgada. Porque no todo es contingente y variable en la realidad. O, en todo caso, todo lo contingente y variable de la realidad está llamado a ser medido y confrontado con algo invariable, con una medida universal y permanente. Medida que la Tradición Central de Occidente ha denominado de muy diversas maneras: ley eterna, ley divina, ley natural, o simplemente justicia. Nunca dudó Burke, en la mejor tradición ciceroniana, que:

> Todos estamos sujetos a una ley preexistente, grande e inmutable, anterior a todos nuestros ardides y estratagemas, superior a todas nuestras ideas y sensaciones, anterior a nuestra existencia misma, que nos une y relaciona a las estructuras eternas del universo, al margen de las cuales no podemos existir. Esta gran ley no surge de nuestras convenciones o convenios, sino que por el contrario, da a éstos toda la fuerza y sanción que pudiesen tener. Esta ley no surge de nuestras vanas instituciones[4].

Tampoco dudó Burke que lo consuetudinario y tradicional tienen un valor no tanto por sí mismo como por cuanto desvelan y contienen una verdad más alta. Las costumbres, precisamente por su continuidad y permanencia en el tiempo, son un fuerte indicio de su racionalidad, pero sólo eso. En otras palabras, no existe negación alguna del valor de la metafísica en Burke. Ni cae en un escepticismo vulgar con relación a la existencia de unos valores permanentes más allá de toda contingencia. Nada más equivocado, por tanto, que considerar a Burke como un irracionalista, o un precursor del movimiento romántico, o del histori-

[4] E. BURKE, *The Philosophy of Edmund Burke; a Selection from his Speeches and Writings*, L. I. Bredvold y R. G. Ross, Michigan, 1960, p. 18.

cismo[5]. Como igualmente equivocado resulta asimilarlo a Hume, con su empirismo antimetafísico negador de todo universal y su radical reduccionismo de toda verdad a pura y simple convención. Hay que decir, por el contrario, que Burke es un autor fuertemente metafísico, en el más pleno y hondo sentido de la palabra. Y es apoyándose precisamente en esta honda raíz metafísica lo que le permite enjuiciar como un grave error teórico y práctico el intento de pasar directamente de unos primeros principios a las conclusiones prácticas por una vía directamente deductiva. Es la buena filosofía, como la experiencia se encarga de corroborar, la que le enseña que tal paso es ilegítimo. Que incluso con la mejor intención, como el propio Burke señala en referencia a los «derechos del hombre», cuando se les intentar aplicar axiomáticamente a la vida ordinaria, son «como rayos de luz que penetran en un medio denso, [y] son por ley natural, refractados y desviados de su línea recta»[6].

A lo que se opone del modo más razonable Burke es a la confusión de planos. A juzgar la realidad práctica según categorías abstractas, a pensar que con un puñado de axiomas se puede dirigir el curso de una nación. Burke, por el contrario, muestra una extraordinaria sensibilidad metafísica al entender que el ámbito de las decisiones prácticas y contingentes no son nunca el resultado de una deducción más o menos directa de un primer principio, sino más bien el resultado de un encuentro complejo entre nuestra razón y la realidad que se verifica siempre en el plano de la experiencia. Que sólo la experiencia de lo vivido en íntimo comercio con una verdadera filosofía de las cosas es la fuente del conocimiento de los hombres. Y, sin embargo, esta experiencia y sabiduría individuales son todavía radicalmente insuficientes. El hombre, para su buen juicio, se halla en una permanente situación de indigencia y necesidad personal. Requiere de una experiencia más grande y de más largo alcance que la suya propia. Requiere de la tradición. Hasta el punto de que el núcleo de la posición metódica burkeana puede sintetizarse en la convicción de que la razón del hombre requiere de la tradición para permanecer «racional», para conservar su razonabilidad. La razón, además de vivir de la tradición, de nutrirse de la experiencia acumulada por los siglos a través de una multitud de generaciones, encuentra en ella, a juicio de Burke, la justa medida de su límite. Fuera de la tradición la razón se torna, más pronto que tarde, en irracional. Confiada en su propio poder, cuando «sólo se obedece a sí misma» deviene estúpida. «El individuo —dice Burke— es estúpido. La multitud, cuando actúa en el instante y sin deliberación es estúpida. Sólo la especie es sabia, y actúa casi siempre rectamente en el tiempo»[7].

Es por ello por lo que la tradición y su autoridad, lejos de ser la enemiga de la razón, como plantea antinómicamente el racionalismo, es su más firme fundamento. Pero si la tradición es el fundamento de la razón ello supone que tra-

---

[5] Se trata de un error extraordinariamente extendido, en el que incurren incluso obras de una indudable calidad científica, como es de la Karl Mannhein. Cfr. *Conservatism. A Contribution to the Sociology of Knowledge*, en *Collected Works*, vol. XI, Routledge, Nueva York, 1999.

[6] E. BURKE, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, Alianza, Madrid, 2003, p. 106.

[7] Cit. en F. CANAVAN, *The Political Reason of Edmund Burke*, Duke University Press, Durham, 1960, p. 129.

dición y razón no se hallan en un mismo plano, que existe una prioridad lógica y existencial de la tradición sobre la razón. La tradición es la entrega realizada de un modo de ver y sentir el mundo de una generación a otra. Todo hombre en la compresión consciente de sí mismo y de la realidad que le rodea parte necesariamente de una tradición previa en la que ha nacido. Su mismo pensar estará hecho de palabras recibidas, no inventadas por él. Sus primeras nociones de lo bueno y de lo malo, sus primera toma de conciencia de sí y de lo distinto de sí estará mediado por una densa trama de símbolos, imágenes y palabras que poco a poco van despertando su propia conciencia y modo de ver las cosas. Imágenes, símbolos y palabras recibidas sin las que nunca podría explicarse a sí mismo ni sus experiencias del mundo. Esta explicación consciente de sí y de las cosas aparece siempre como un fruto tardío, quizá siempre *in fieri*, de experiencias personales conformadas hasta en la raíz por un modo de ver el mundo recibido de otros. Incluso el pensamiento o la idea que podamos considerar más íntima y personal estará cargada de valoraciones y formas recibidas. Y lo mismo cabe decir de las experiencias más íntimas y personales. No existe experiencia, por íntima y personal que fuere, que no esté entretejida y mediada por una densa urdimbre de símbolos, imágenes y palabras procedentes del medio familiar y social donde tales experiencias han tenido lugar.

Es importante señalar, sin embargo, que esta prioridad lógica y existencial de la tradición sobre la razón individual no anula a ésta última como realidad propia y sustantiva en sí misma. La razón individual siempre emerge como un polo distinto y consciente de sí frente a todo lo que le rodea, incluida la tradición. Si la razón procede siempre de una tradición ello no implica que la razón quede subsumida en ella. La razón no es un momento o una parte dentro de un gran proceso histórico que podemos llamar tradición. Por el contrario, la razón es una capacidad activa de un ser personal. Tan potente y activa que incluso la entera tradición de la que se ha nutrido la razón queda inevitablemente en un cierto sentido a merced de ella, a merced del juicio crítico que la razón está llamada a realizar de esa misma tradición en la que sin embargo ha nacido y de la que se ha nutrido. Hasta tal punto que la razón individual, si quiere ser plenamente «razón», está llamada a sopesar, medir y valorar su propia tradición. Tanto es así que puede afirmarse que la mejor tradición sería aquella que más potencia la razón en su capacidad de confrontarse con su propia tradición. Es decir, que una tradición es tanto más potente cuanto más libere a la razón en su capacidad de medirse con esa misma tradición. Porque el fin último de la tradición es la plenitud de la razón.

Pero al mismo tiempo urge subrayar que este medirse de la razón con su propia tradición no puede ser hecho de cualquier modo. Existen unas reglas muy definidas para su justa verificación. Y esas reglas vienen determinadas por el espíritu de piedad. Sólo desde un sentido de filiación consciente es que la razón puede juzgar, si quiere ser una razón justa, su propia tradición, no de un modo esencialmente distinto a como un hijo puede juzgar a sus padres. Aquí, especialmente aquí, es verdad que el agradecimiento es la más alta forma de pensamiento. Y que sin un amor verdadero todo juicio se torna ilegítimo, en el más hondo

sentido de la palabra. Pues bien, históricamente la tradición que más ha potenciado la capacidad crítica de la razón individual ha sido precisamente la tradición occidental. Esa misma tradición que los revolucionarios franceses, en un movimiento claramente suicida e impío a la vez, se han propuesto destruir.

III. PERMANENCIA, CAMBIO Y PERFECCIÓN

Sucede, en realidad, que ha sido Occidente la única civilización que ha puesto en juego con todo su alcance esta dimensión bipolar de razón y tradición constitutiva del hombre. Hasta el punto que su origen y naturaleza coinciden sustancialmente con esta bipolaridad. Porque la fundación histórica de Occidente nace del encuentro entre la razón «griega» y la tradición romana, y la incorporación de esa «razón» en el fuerte tradicionalismo romano. Cuando la trinidad romana de autoridad-religión-tradición, de la que habla Hannah Arendt, no desdeñó *medirse* con la, en más de un aspecto, subversiva filosofía de los griegos, las bases de Occidente quedaron definitivamente puestas. Desde entonces la civilización romana, y más tarde cristiano-romana, se explica y entiende por entero por este comercio dinámico y tenso de razón y tradición. Con sus épocas alternas de predominio de uno u otro principio, sus luchas y rupturas. Pero también con sus momentos extraordinariamente fecundos, como lo fue la Roma de la república, o el Medievo del siglo XII al XV, con el nacimiento de las Universidades y los Parlamentos, o la Inglaterra de los siglos XVII y siguientes con su prolongación más allá del Atlántico. Un examen atento de todos estos momentos mostraría que fueron todos ellos momentos en los que se conjugaron intensamente a un tiempo un poderoso impulso de la razón con un extraordinario apego a la tradición y la religión. Pero este sería un análisis que nos llevaría muy lejos. En todo caso, lo cierto es que la civilización occidental es la única tradición conocida en la historia que ha posibilitado el surgimiento de una razón capaz incluso de negar su propia tradición recibida. Negación del pasado y de la tradición que es la esencia misma del racionalismo y que está en la base de la acción revolucionaria en Francia. Y es esta negación la que le hace predecir a Burke, sin riesgo alguno a equivocarse, que la Revolución degenerará necesariamente por un proceso de anarquía para desembocar posteriormente en alguna forma de despotismo militar. Lógico. Cuando un pueblo no parte de su tradición es comparable a un niño que carece de memoria, o a ancianos seniles, o a salvajes sin pasado. Lo que en el plano político no puede dejar de tener funestos y tristes resultados. Y que Burke describe con palabras harto elocuentes:

> Si las últimas generaciones de vuestro país aparecían ante vuestros ojos con poco lustre, podríais haberlas postergado para fundar vuestras pretensiones en antepasados lejanos. Bajo una piadosa veneración de los antepasados vuestra imaginación habría alcanzado un alto nivel de virtud y sabiduría, lejos de las vulgaridades del presente, y os habríais elevado merced al ejemplo de aquellos a los que deseabais imitar. Respetando a vuestros antepasados habríais aprendido a respetaros a vosotros mismos. No habríais considerado a los franceses como un pueblo recién llegado, como una nación vil de desdichados

esclavos hasta la emancipación de 1789 [...] teniéndoos que presentar como una partida de esclavos negros súbitamente libres de sus cadenas, y a quienes hay que perdonar que abusen de su libertad a la cual no están habituados ni para la cual están preparados. ¿No hubiera sido más sabio, mi digno amigo, que los demás creyeran —yo siempre lo he creído así— que eran ustedes una nación noble y valerosa engañada durante mucho tiempo, por desgracia suya, a causa de sus elevados y caballerosos sentimientos de fidelidad, de honor y de lealtad; que las circunstancias os habían sido desfavorables, pero que no habíais sido reducidos a la esclavitud por una índole baja o servil[8].

Burke estaba persuadido, como ya lo había estado Montesquieu y en general todos los hombres ilustrados de la época, de la necesidad que la Monarquía francesa tenía de importantes cambios y profundas reformas. Así, pudo escribir Burke:

En Francia la opinión acerca de una Constitución libre era unánime. La monarquía absoluta tocaba a su fin. Exhalaba su último suspiro sin la menor queja, sin la menor resistencia, sin la menor convulsión[9].

La cuestión se centraba única y exclusivamente sobre el sentido y alcance de las reformas que debían hacerse. Nunca incurrió Burke por tanto en el error de realizar una apología simplista de la monarquía francesa. Como tampoco planteó en ningún momento un retorno sin más al modelo absolutista, de la que se sentía distante por muchos motivos. Confiesa Burke:

No soy ajeno a las faltas y defectos del Gobierno que ha sido derrocado en Francia, y creo que no estoy inclinado ni por naturaleza ni por sistema a hacer un panegírico de algo que sea justo y natural objeto de censura[10].

Por lo demás, bien sabía el pensador irlandés que «todos debemos obedecer a la gran ley del cambio»; y que ésta «es la más poderosa ley de la naturaleza». Sin embargo, el cambio, su necesidad, posee en Burke un sentido bien distinto al de los revolucionarios. A su juicio, es necesario asumir los cambios porque éstos son precisamente el medio más poderoso que la naturaleza posee para la conservación de las cosas. Lo que debía hacerse, por tanto, era recuperar la más antigua y genuina Constitución de Francia. No había que inventar una Constitución, Francia ya poseía una. Tan antigua y buena como pudiera serlo la Inglesa. La única diferencia entre una y otra Constitución radicaba en que los ingleses la habían sabido preservar y perfeccionar a lo largo del tiempo y de las generaciones, y los franceses no. Pero ¿por qué no iba a ser posible hacerlo ahora, recuperar esta tarea en esa época de encrucijada? Y esto era mucho más que simple retórica, pues Burke siempre pensó que, con ligeras variantes, todos los países de Europa poseían una misma constitución[11].

---

[8] E. BURKE, *Reflexiones sobre la Revolución francesa,* pp. 99-100.
[9] Ibíd., p. 206.
[10] Ibíd., p. 195.
[11] «Toda la política y economía de los países de Europa han derivado de las mismas fuentes. Tienen su origen en las antiguas costumbres góticas o germánicas; en las instituciones feudales,

Se trata de un juicio que nace de la experiencia histórica y que a los ojos de Burke es perfectamente claro: sólo la mixtura de razón y tradición, de sabiduría filosófica y amor al pasado han posibilitado la existencia de Constituciones políticas libres en Occidente. No hay otro camino. Y la inglesa, puede Burke decir con orgullo, es una demostración de esta verdad.

> En virtud de una política constitucional y siguiendo el modelo de la naturaleza, recibimos, conservamos y trasmitimos nuestro gobierno y nuestros privilegios, del mismo modo que disfrutamos y transmitimos nuestra propiedad y nuestras vidas. Las instituciones políticas, los bienes de fortuna y los dones de la providencia nos son dados y son después transmitidos por nosotros según el mismo modo y orden. Nuestro sistema político está en justa correspondencia y simetría con el orden del mundo y con el modo de existencia que ha sido decretado por un cuerpo permanente compuesto por parte transitorias, en el cual, por disposición de una extraordinaria sabiduría que da misteriosa cohesión a la especie humana, el todo no es en un momento dado, ni viejo, ni de mediana edad, ni joven, sino que, en una condición de inalterable constancia, sigue adelante por encima de una variada gama de perpetua decadencia, muerte, renovación y progreso. Así, preservando el método de la naturaleza en la manera de hacer funcionar el Estado, nunca somos del todo nuevos en aquellas cosas que mejoramos; nunca somos totalmente obsoletos en aquellas cosas que retenemos. Adhiriéndonos a nuestros mayores de esta manera y según sus principios, no nos guiamos por la superstición propia de los anticuarios, sino por el espíritu de la analogía filosófica. Al escoger este sistema hereditario hemos dado a nuestra estructura política la imagen de un parentesco de sangre mediante el cual unimos la Constitución de nuestro país con nuestros más queridos vínculos domésticos, al incorporar nuestras leyes fundamentales al seno de nuestros afectos familiares. De este modo hemos mantenido inseparables y hemos amado con el mismo calor y generalidad que ellos se han dispensado mutuamente, nuestro Estado, nuestros corazones, nuestros sepulcros y nuestros altares.

En la combinación práctica de razón y tradición queda salvado el problema del tiempo y del cambio. De un lado, se obedece a la ley del cambio, pero la sustancia de la cosa permanece. Y, de otro, el tiempo deja de ser el factor inevitable de desgaste y muerte de las cosas, para convertirse en la ocasión de su continua, aunque siempre relativa, mejora y perfección. Es este juego de razón y tradición el que permite a la tradición poder permanecer sin verse por ello en la situación de tener que petrificarse para no verse afectada por el tiempo. Como vemos que acontece en las culturas tradicionales en las que no han dejado un espacio a la razón crítica del hombre, y que han permanecido por siglos y aun por milenios en un alto grado de involución.

IV. POR EL CAMBIO: LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Frente a la sabiduría que brota de la experiencia y de la tradición, los revolucionarios, señalará Burke, han improvisado una Constitución a partir de sus abstractas ideas, incurriendo con ello en una especie de «barbarie metafísica».

---

las cuales pueden considerarse como una prolongación de esas mismas costumbres. Y todas ellas asimiladas, disciplinadas y sistematizadas por el Derecho romano» (*The Writings and Speechs...*, vol. IX, p. 248).

Geometría, aritmética y metafísica son los elementos de los que se han servido para diseñar la nueva Constitución en Francia. Es decir, de ciencias puramente especulativas y teoréticas que, trasladadas a un plano que no les corresponde se vuelven absurdas. Es por ello que «en su procedimiento [hay] mucha metafísica, pero mala; mucha, pero mala, geometría; mucha aritmética proporcional, pero de la falsa»[12]. Con inexorable rigor Burke irá mostrando todas y cada una de las contradicciones lógicas y de principio a las que tal modo de proceder puramente especulativo conduce al nuevo modelo político diseñado por la Asamblea. Y, con todo, ni siquiera es esa incoherencia lógica que se echa de ver a lo largo de todo el diseño constitucional es lo más fundamental. Pues aun cuando «su metafísica, su geometría y su aritmética fueran tan exactas como debieran ser, y sus sistemas fueran consistentes en todas sus partes, ello haría solamente que su fantástica visión fuera más bella y vistosa». Lo fundamental es la ignorancia orgullosa y pedante que se manifiesta en el hecho de que en el texto constitucional «no se encuentre la menor referencia a algo de tipo moral o político; no hay nada que se refiera a las preocupaciones, acciones, pasiones e intereses de los hombres: *Hominem non sapiunt*»[13]. Porque una vez más, señala Burke, los revolucionarios fallan en el método.

> La ciencia de construir una comunidad, renovarla o reformarla no es susceptible, como no lo es ninguna otra ciencia experimental, de un tratamiento *a priori*. Una corta experiencia no es bastante para instruirse en esta ciencia práctica, porque los verdaderos efectos de causas espirituales no son siempre inmediatos. Frecuentemente sucede que lo que en principio es dañoso produzca, a la larga, excelentes resultados; y también puede darse el caso de que la excelencia se deba a los malos efectos anteriormente producidos. Lo contrario también se produce: sucede con frecuencia que sistemas muy plausibles, que habían empezado por obrar de un modo satisfactorio, tengan a menudo lamentables y vergonzosos finales. Hay con frecuencia en las comunidades oscuras y latentes causas, cosas que, a primera vista, parecen de poca monta y de las que depende, de modo muy esencial, una gran parte de la prosperidad o de las desgracias públicas[14].

No menos notable será el análisis económico y financiero que, con sus importantes derivaciones políticas, Burke realizará de la Revolución. Al igual que hiciera con el análisis político, Burke primero se asegura de estar en posesión de toda la documentación disponible a su alcance, que no es poca, y estudiarla con todo detenimiento, para que ésta sea siempre su punto de partida. Nunca parte Burke de la teoría o de los principios para ir a los hechos, sino que, por el contrario, un sano empirismo será siempre su guía metódica. Partiendo, pues, de los datos conocidos, y entreverándose con ellos, despliega Burke toda su incisiva capacidad de juicio, haciendo valer tanto su larga experiencia de vida parlamentaria con responsabilidades en las cuentas públicas, como su sólida formación adquirida en su estudio de la por entonces naciente ciencia económica. Dos fueron las más fundamentales medidas tomadas por los revolucionarios en el

[12] Ibíd., p. 268.
[13] *Reflexiones...* , *op. cit.*, p. 268.
[14] Ibíd., pp. 156-157.

ámbito económico, y ninguna de ellas son el resultado necesario de la mala situación de la finanzas públicas en Francia, como Burke demuestra profusamente. Una, la expropiación a favor de la Revolución de los bienes de la Iglesia; y, dos, una masiva emisión de papel moneda con el que, de modo obligatorio, debían adquirirse esos mismos bienes expropiados. Con ello, claro está, se conseguía al mismo tiempo tanto un flujo considerable de riqueza hacia el Estado como la creación de una «casta de compradores sin dinero» y que por fuerza tendrán el máximo interés en el triunfo de la Revolución. Estos «filosóficos compradores» tendrán el injusto privilegio de pagar con el dinero obtenido «no sólo de las rentas que vayan cobrando y que podrán ser también recibidas por el Estado, sino del saqueo de los materiales de los edificios, de la devastación de los bosques, y de cualquier oro dinero que con sus manos habituadas a los abusos de la usura puedan sacarle al pobre campesino»[15]. En cualquier caso Burke ve en estas medidas dos claras consecuencias. La primera, que con la imposición obligatoria de su propio papel moneda por parte del Estado a los ciudadanos se ha «terminado por establecer un despotismo sin precedentes». El Estado se convierte así en el demiurgo de la riqueza de los ciudadanos. Y segundo, que con ellas se ha generado una economía, y un país, basado fundamentalmente en la especulación. Y, «al lograr que la especulación impregne todos los aspectos de la vida», han convertido a Francia en «una nación de tahúres», cambiando «la dirección de todas las esperanzas y miedos del pueblo, canalizándolos hacia esos impulsos, pasiones y supersticiones de quienes viven al azar»[16]. Con un poderoso cambio de todos los equilibrios sociales: «Todo el poder obtenido por esta revolución se establecerá en las ciudades y estará en manos de los burgueses y banqueros que la dirigen»[17].

V. UN DESPOTISMO SIN PRECEDENTES

Pero lo que está en juego, en opinión de Burke, es mucho más terrible que el necio intento de elaborar una Constitución *a priori*, con desprecio de toda experiencia personal y colectiva. Como tampoco se halla siquiera en la expropiación de los bienes de la Iglesia, o del sin número de violaciones de las vidas, derechos y haciendas de inocentes ciudadanos, con ser todo ello gravísimo. Lo que Burke ve es algo más hondo, algo aún más radicalmente nuevo que un mero cambio político, social o económico por radicales que éstos puedan ser. Porque, a juicio de Burke, la francesa es una Revolución que surge de algo más profundo, de un oscuro movimiento de abajo arriba expresivo de un malestar más allá de lo perceptible a simple vista. Es «un sordo murmullo bajo tierra; se siente un confuso movimiento que amenaza convertirse en un terremoto total en el mundo político»[18]. Hondura que le hace presentir un alcance inusitado, un alcance qui-

[15] Ibíd., p. 190.
[16] Ibíd., p. 283.
[17] Ibíd., p. 285.
[18] Ibíd., p. 233.

zá mundial. «Me parece que estoy ante una enorme crisis no sólo de los asuntos de Francia, sino de toda Europa, y quizás más que de Europa. Todas las circunstancias hacen pensar que la Revolución francesa es la más extraordinaria que el mundo ha visto», señala al inicio de sus *Reflexiones*[19].

Estamos ante una Revolución, escribirá Burke, en la que «todo es nuevo». Porque, si bien es cierto que en todas las épocas de la Historia europea había habido podido haber siempre una lucha entre los prejuicios sociales, las autoridades religiosas y civiles, de una parte, y la libre crítica de la razón por otra, la negación pura simple del valor del pasado y de la tradición, de toda autoridad constituida no se había visto jamás. Oposición a la totalidad del legado histórico como queda atestiguado del modo más explícito por estas palabras pronunciadas por un destacado miembro de la Asamblea Nacional, M. Rabaut de Saint-Étienne, si es que no lo fueran por los hechos:

> Para hacer feliz al pueblo es preciso renovarlo, cambiar sus ideas, cambiar sus leyes, cambiar sus costumbres; [...] destruirlo todo, sí, destruirlo todo, pues todo ha de crearse de nuevo[20].

El comentario que brota teñido de indignación de la pluma de Burke al calor de estas afirmaciones es que estos «filósofos fanáticos»

> tratan de hecho a Francia como si fuera un país conquistado [...]. El procedimiento de esos bárbaros vencedores, los cuales desprecian al pueblo conquistado e insultan sus sentimientos, siempre ha sido por lo que a ellos respecta, destruir todos los vestigios del antiguo país en lo referente a religión, política, leyes y costumbres; confundir todos los límites territoriales[21].

Estamos, pues, ante una novedad que lo alcanza todo. No sólo a sus métodos y fines, también a los actores de esta Revolución. Porque, como observa Burke, tampoco se había visto antes a «un conjunto de literatos convertidos en una banda de ladrones y asesinos. Nunca antes una guarida de montaraces y bandidos había asumido el estilo y el tono de una academia de filósofos». Es así que estamos ante una «revolución filosófica»[22], lo que entraña a su vez una Revolución «total o completa», que camina con pasos acelerados hacia «un despotismo sin precedentes»[23]. Hacia una nueva forma de poder donde «la voluntad, el deseo, la libertad, la fatiga, la sangre de los individuos es nada», donde «la individualidad es dejada fuera de su esquema de Gobierno». Una nueva forma de poder, en definitiva, «donde el Estado es todo en todo». Afirmación lapidaria, esta última, con la que Burke nos remite directamente a «los orígenes del totalitarismo». Porque, si la palabra todavía tardaría más de un siglo en inventarse, la idea, sin embargo, está perfectamente clara: la Revolución francesa camina abierta-

[19] Ibíd., p. 37.
[20] Ibíd., p. 249.
[21] Ibíd., p. 269.
[22] Ibíd., p. 202.
[23] Ibíd., p. 229.

mente hacia un Estado totalitario. Y de Terror[24]. Un Estado «en el que cada cosa está dirigida a la producción de fuerza, y es confiada al uso de la fuerza». A un Estado «que es militar en sus principios, en sus máximas, en su espíritu y en sus movimientos. Un Estado, en suma, «que domina y conquista con vistas a un único objetivo: dominar las mentes mediante el proselitismo y los cuerpos mediante las armas»[25].

VI. EL OBJETIVO DEL CAMBIO: LA FUNDACIÓN DE UNA NUEVA CIUDAD SECULAR

Pero la novedad de la Revolución francesa, más allá de sus formas y métodos tiene, a los ojos de Burke, raíces más profundas. Es, a su juicio, una novedad radical, absoluta. Y lo es porque la Revolución francesa es el comienzo de un experimento absolutamente inédito en la historia de la humanidad, de algo que carece por completo de precedentes y que, desgraciadamente, inició un largo proceso en el que todavía nos hallamos inmerso: la gestación de una civilización sobre bases no religiosas, sobre fundamentos puramente seculares. Ésta y no otra es su novedad absoluta, y la que hace de esta Revolución algo por entero diferente a cualquier otra revuelta, revolución o cambio, por radical que éste fuere, de los acontecidos hasta ese momento en la historia de los hombres. Lo que hace de ella, en fin, que sea «la» Revolución por excelencia. Novedad perfectamente descrita por Burke en este pasaje, en el que incluso aparece ya perfectamente explicitada la que ha de ser la disciplina fundamental en la educación de los niños y jóvenes bajo esta forma totalitaria de gobierno, y que no es bien conocida: *educación cívica*, o lo que es lo mismo, *educación para la ciudadanía*.

> Quienes no crean que los filósofos fanáticos que dirigen estos asuntos han pensado en este plan desde hace tiempo es que ignoran por completo su carácter y sus modos de proceder. Estos fanáticos no tienen escrúpulos en declarar su opinión de que un Estado puede subsistir sin religión alguna mejor que con religión, y que pueden sustituir cualquier bien que pueda encontrarse en ella por un proyecto de su propia invención, a saber: una suerte de educación imaginada por ellos y fundada en un conocimiento de las necesidades físicas de los hombres, la cual lleva progresivamente a un ilustrado interés propio que, cuando sea bien entendido —nos dicen—, coincidirá con un interés más general y público. El esquema de esta educación era conocido desde hace tiempo. Últimamente (como tienen toda una nomenclatura de términos técnicos completamente nueva) la distinguen con el apelativo de Educación Cívica[26].

Por vez primera en la historia se busca sustituir una religión no por otra religión, sino por una «no religión». Cierto que esta revolución «filosófica» tiene

---

[24] Burke usa reiteradamente el calificativo de «Terrorists» en su *Letters on regicide peace* para referirse a los miembros del Gobierno revolucionario. Hasta donde se nos alcanza es la primera vez que este término es usado en un sentido político.

[25] *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, *op. cit.*, vol IX, p. 288.

[26] *Reflexiones…*, *op. cit.*, p. 223.

aires de religión, como se muestra en el celo empleado en su aplicación y en su proselitismo, llevados en este caso hasta el fanatismo; o como lo es su pretensión de totalidad, y sus exigencias de adhesiones incondicionales a la «causa». Pero, y esto es importante, hace las veces de una religión pero no lo es. Tiene aires de religión porque buscando sustituirla no puede sino imitarla. Queriendo ser su alternativa busca parecerse. Intuyendo la profundidad de su hueco pretende rellenarlo. Pero, en realidad, se trata de una «doctrina armada» que tiene que hacer las veces de una religión, consciente sin embargo de que carece de todo elemento divino en su seno. Y de aquí nace toda su violencia, todo su rencor, toda su rabia. De la pretensión de ocupar un lugar que por definición no le corresponde. Se sabe ilegítima, y extrema por ello su imposición y violencia. Impostura radical por la que esta «doctrina armada» no va a escatimar medio alguno para alcanzar sus fines, incluido el *terrorismo*. Señala Burke:

> Desde hace algunos años, la conjura literaria había venido diseñando algo así como una plan regular para la destrucción de la religión cristiana. Los hombres de letras persiguieron este objetivo con un grado de celo que hasta entonces sólo se había visto en los propagadores de algún sistema pietista. Estaban poseídos del más fanático espíritu de persecución de acuerdo con sus medios [...]. Para quienes han observado el espíritu de su conducta, está ya claro desde hace tiempo que lo único que les faltaba era el poder de convertir la intolerancia de la lengua y de la pluma en una verdadera persecución contra la propiedad, la libertad y la vida[27].

VII. LOS SUJETOS DEL CAMBIO: LITERATOS, PRESTAMISTAS Y *SANS-CULOTTES*

Queda por examinar a los agentes históricos de esta Revolución en la Historia. Y Burke encuentra en ella tres tipos claramente diferenciados de actores. El primero lo constituyen aquellos que elegidos para los Estados Generales se constituyeron a sí mismos en Asamblea Nacional, reclamando la totalidad de los poderes del Estado. El segundo tipo de hombre, precediendo e inspirando a los primeros, son los hombres de letras, los *intelectuales*. Finalmente, el tercer tipo de hombre fueron los *sans-culottes*, que acabaron por dar el tono final a la Revolución en un movimiento creciente y acelerado de locura arrastrándola hacia el Terror. Sin la colaboración de estos tres tipos de hombres, *políticos*, *ideólogos* y *populacho*, la Revolución, o no habría acontecido, o no habría tomado la forma y el patetismo que finalmente adquirió. El análisis que Burke realizara del primer tipo de hombres que hicieron la Revolución ha quedado como un verdadero clásico del análisis político. He aquí el pasaje:

> Juzgue usted, señor, cuál sería mi sorpresa cuando descubro que una gran parte de la Asamblea (creo que una mayoría de la Asamblea que asistían) estaba compuesta de abogados practicantes. No estaba compuesta de magistrados distinguidos que hubieran dado muestras al país de su saber, prudencia e integridad; no estaba compuesta de juristas

[27] Ibíd., pp. 175-176.

destacados que hubiesen alcanzado gloria en el cuerpo, ni de profesores universitarios de renombre, sino que, en su vasta mayoría, como necesariamente tiene que ser cuando hay un número tan grande, estaba integrada por los más inferiores y meramente instrumentales y técnicos miembros de la profesión legal [...]. Desde el momento en que leí la lista, vi claramente, y sin alejarme mucho de lo que de hecho ha sucedido, todo lo que iba a venir después [...]. Quien podría engañarse con el pensamiento de que estos hombres, arrancados de repente y como por encanto de su condición subordinada, no iban a intoxicarse con una grandes para la que no estaban preparados? ¿Quién podría concebir que estos hombres, una vez habituados a la intriga, a la audacia, a la sutilidad, a la acción; hombres de disposiciones litigiosas y mentes inquietas pudieran jamás regresar sin resistencia a su anterior condición de oscuros picapleitos metidos en deleznables y poco remuneradas trapacerías[28].

El cuadro se completa con «una considerable porción de la Facultad de Medicina», y un tercer núcleo de «agentes de Bolsa y profesionales de las Finanzas»[29]. Burke no niega que entre ellos no los hubiese con importantes cualidades. Antes al contrario, reconoce expresamente que «hay hombres de considerable valía entre los líderes populares de la Asamblea Nacional», y que «no son hombres ordinarios»[30]. Lo que afirma con toda rotundidad es que carecían de la más necesaria de las virtudes para ese momento histórico, al carecer de la virtud *política* por excelencia, carecían de prudencia.

El segundo tipo de agentes de la Revolución analizados son aquellos que, con anterioridad a los hechos que terminaron en el protagonismo de los conjurados en el Juego de Pelota, se había constituido en lo que Burke denominó la «conjura literaria». Hombres de letras que, en opinión de Burke, se hallaban siempre propensos a la distinción y el reconocimiento, y que pasados los años de esplendor cortesano del reinado de Luis XIV, y al no ser ya tan solicitados como lo habían sido por el Rey Sol, se sintieron postergados. No hallándose vinculados a la Corte por favores y emolumentos como lo habían estado en épocas pasadas, e inclinados como se hallaban a las innovaciones, buscaron recuperar su protagonismo por sí mismos. Para conseguirlo formaron «entre ellos mismos una suerte de corporación, a la cual las dos Academias de Francia y, después, la vasta empresa de la *Encyclopédie*, llevada por algunos de estos caballeros, no contribuyeron en no pequeña medida»[31]. Con ese grado de unidad y coordinación obtuvieron una fuerza temible sobre la opinión pública, pero lo que terminó de darles un poder decisivo fue su unión con otra clase de hombres, los financieros. Estos últimos eran hombres nuevos en pugna soterrada con la antigua nobleza terrateniente con la que, a diferencia de lo que sucedía en Inglaterra y otros países, tenían escasa comunicación. Y en esta lucha la mayor fuerza estaba de su parte. Como señalara Burke en su análisis de este grupo social emergente:

Los intereses monetarios siempre están de suyo más listos para la aventura; y quienes poseen el dinero están más dispuestos a meterse en empresas de todo tipo. El dinero de

[28] Ibíd., p. 81.
[29] Ibíd., p. 82.
[30] Ibíd., p. 247.
[31] Ibíd., p. 174.

adquisición reciente suele encariñarse de manera más natural con cualquier cosa nueva. A ese dinero, por tanto, es al que recurrirán todos aquellos que deseen un cambio[32].

Alianza de políticos, hombres de letras y financieros que explica bastante bien por qué fue el capital y el crédito lo único sagrado a ojos de los revolucionarios. Por contraste, ni la vida, ni la propiedad inmueble, ni los derechos más inmemoriales, ni los objetos o lugares de culto, les mereció el más mínimo respeto. Pocas cosas más podemos encontrar que fuesen objeto de respeto por parte de los revolucionarios. Lo demás fue un proceso acelerado de destrucción y muerte que con toda seguridad fue bastante más lejos de lo inicialmente previsto por sus inspiradores ideológicos y actores políticos. Los hechos e ideas iniciales quedaron rápidamente superados en un violento proceso que parecía arrastrar incluso a sus más radicales inspiradores, un proceso *que parecía tener vida propia*. El escenario y los papeles asignados cambiaban con rapidez inusitada. Los protagonistas, sin saber cómo, habían pasado de dominar con orgullo el escenario a actuar improvisadamente al hilo de un guión que cada vez más se estaba escribiendo en otro sitio. ¿En cuál? Sin duda en los clubes.

Con una forzada apariencia de deliberación, los miembros de la Asamblea votan obligados por una dura necesidad [...]. Es notorio que todas sus medidas son adoptadas antes de ser debatidas[33].

Pero incluso más allá del poder de los clubes, donde el más notable y poderoso era sin duda el de los jacobinos, el centro de gravedad del poder oscilaba día a día hacia la masa de «desheredados», hacia los hombres y mujeres de la más baja condición que habitaban en las barriadas periféricas de París. Hombres y mujeres con hambre no de libertad, sino de comida real, de casas donde guarecerse, de ropa limpia, de una mínima higiene. Hombres y mujeres conocedores del lado amargo y duro de la vida, de los hijos muertos por hambre o enfermedad, o de las dos cosas a la vez. Hombres y mujeres que cuando despertaron de su vida oscura y anónima y salieron a las calles céntricas y nobles de París, por donde antes no se hubieran atrevido a pasar, y si lo hacían era con indecible vergüenza, pudieron ver cómo el miedo se reflejaba en el rostro de los demás al verles, y supieron, por vez primera, de lo temible de su poder. Y ellos, que hasta ese momento se habían sentido débiles y humillados, saborearon su poder recién descubierto como una droga, y lo saborearon sin ningún tipo de piedad. La herida estaba abierta, y la sangre brotó con abundancia. El Terror estaba en marcha.

Ante este estado de cosas, la Asamblea Nacional, que apenas unos meses antes había desafiado con orgullo y altanería el poder del Rey, la Nobleza y la Iglesia juntos, y se había proclamado a sí misma como soberana, comenzó a convertirse día a día en un instrumento temeroso y tímido del populacho. La muchedumbre olió su miedo y se creció. Pudo escribir Burke, perfectamente conocedor de los hechos:

---

[32] Ídem.

[33] Ibíd., p. 115.

> La Asamblea representa la farsa de la deliberación con tan poca decencia como libertad. Sus miembros actúan igual que cómicos de feria ante una audiencia levantisca; actúan entre los gritos tumultuosos de una extraña multitud de hombres feroces y mujeres desvergonzadas que los dirigen, controlan, aplauden o abuchean, según sus insolentes fantasías; algunas veces se sientan entre ellos dominándolos con una peculiar mezcla de petulancia servil y de insolente y presuntuosa autoridad. Como han invertido el orden en todas las cosas, la galería ha tomado el lugar de la sala[34].

Desde que estas palabras fueron escritas a fines del siglo XVIII, y bajo muy diversas formas, una mixtura de democracia de masas y oligarquía demagógica gobierna, como en aquel momento, Occidente. Y la Revolución, surgida entonces en Francia, con su criminal negación del pasado acompaña gozosa a Occidente hacia su momento crepuscular.

---

[34] Ibíd., p. 116.

26. ALEXIS DE TOCQUEVILLE: LIBERTAD EN LA IGUALDAD

ALFONSO OSORIO
Universidad de Navarra

J'aurais, je pense, aimé la liberté dans tous les temps; mais je suis enclin à l'adorer dans le temps où nous sommes.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*

SUMARIO: I. El autor. Origen y posición estratégica.—II. El contexto sociopolítico: Francia y Estados Unidos.—III. El análisis político en la obra de Tocqueville.—1. Teoría política.—2. Teoría política, análisis político y acción política.—3. Análisis político de Francia.—4. Análisis político de los Estados Unidos de América.—IV. Conclusiones.

I. EL AUTOR. ORIGEN Y POSICIÓN ESTRATÉGICA

El siglo XIX francés, y concretamente su primera mitad, es una época marcada por los cambios políticos. Poco antes de 1800 había tenido lugar la gran Revolución, y se había pasado del Antiguo Régimen a la República, en un proceso que incluyó años de caos y de terror. Recién estrenado el siglo, comienza el Imperio napoleónico, y una década más tarde se restaura la Monarquía absoluta. No llegamos a mitad de siglo sin que los franceses sean testigos (y autores) de otras dos revoluciones que instauran, respectivamente, una Monarquía Constitucional y la II República. Por último, poco después de pasarse el ecuador del siglo, un golpe de Estado impone un nuevo Imperio.

En este contexto histórico-político se enmarca la vida y la obra de Alexis Charles Henri Maurice Clerel de Tocqueville.

Tocqueville nace en 1805, de modo que no conoce personalmente el Antiguo Régimen, la Revolución ni el Terror, y es todavía un niño cuando Napoleón I es derrotado y desterrado. Pero su vida familiar suple la carencia de conocimiento directo de estas etapas. En efecto: se trataba de una familia bien situada antes de la Revolución (su bisabuelo Malesherbes fue ministro de Luis XVI), que formó al pequeño Alexis en la historia y en los valores de la monarquía francesa. De igual modo, Tocqueville tuvo ocasión de conocer, de las mismas fuentes, los efectos que la Revolución y el Terror tuvieron sobre su

familia, que costaron la vida a Malesherbes, a sus hijos y a algunos nietos, y que estuvieron a punto de acabar con la de Hervé de Tocqueville y su mujer, padres de Alexis[1].

Tras una infancia bajo el Imperio, la adolescencia y juventud de Tocqueville coinciden con la Restauración, durante la cual su padre ejerce de Prefecto en distintas ciudades. No queriendo seguir la carrera de armas, el joven Alexis estudia Derecho, época durante la cual, probablemente, empieza a apreciar los nuevos valores democráticos, que tendrán que luchar en su corazón con la bien asentada educación aristocrática que ya hemos mencionado[2].

Terminados sus estudios, y recién comenzada su carrera profesional, jura, con desagrado[3], fidelidad a Luis Felipe y a la nueva monarquía constitucional de 1830 e, incómodo con la nueva situación, emprende el viaje a Norteamérica que más tarde le hará famoso. Su admiración por la democracia americana nos muestra que, si en Francia no era partidario de la democracia, no era porque rechazara la democracia en sí, sino por la forma particular que ésta había tomado en su país.

Tras su vuelta a Francia y tras la publicación de *La Democracia en América*, entra en la carrera política convirtiéndose en diputado del Parlamento francés en 1839. Con la República de 1848, Tocqueville se convierte en Ministro de Asuntos Exteriores, cargo que abandona a finales del año siguiente. Finalmente, el golpe de Estado de Luis Napoleón el 2 de diciembre de 1851 será motivo para que, desencantado, se retire totalmente de la vida política, y viva hasta 1859 (año en que muere) dedicado a los libros.

El motivo de este breve repaso biográfico de Tocqueville no ha sido otro que el de poner de manifiesto la privilegiada situación en que se encuentra nuestro autor para observar los grandes temas planteados durante el siglo XIX:

---

[1] Véase el siguiente fragmento de una carta de Tocqueville a lady Lewis, del 6 de mayo de 1857, donde cuenta un recuerdo suyo de cuando tenía tres años: «Recuerdo hoy, como si aún estuviera ahí, una noche en un castillo en el que vivía mi padre, y en el que una fiesta familiar nos había unido a un gran número de parientes próximos. Los criados se habían retirado y toda la familia estaba reunida alrededor del fuego. Mi madre, que tenía un voz dulce y penetrante, se puso a cantar una famosa tonada sobre nuestros problemas civiles, y en la cual las palabras se referían a las desdichas del rey Luis XVI y a su muerte. Cuando terminó, todo el mundo lloraba, no por tantas miserias individuales que habían sufrido, ni siquiera por tantos parientes que habían perdido en la guerra civil y en el cadalso, sino por las suerte de este hombre muerto más de quince años antes, y al que la mayoría de los que derramaban sus lágrimas por él no habían visto jamás. Pero este hombre había sido el rey» (Alexis de TOCQUEVILLE, *Oeuvres complètes*, VI, Michel-Lévy Frères, París, 1867, p. 384). «Cuando Tocqueville nace el 29 de julio de 1805 en un castillo de Verneuil, en Eure, la sombra de la Revolución francesa aún entristece a su familia» (Jacques NANTET, *Tocqueville*, Seghers, París, 1971, p. 13).

[2] Para una ampliación de la biografía de Tocqueville, ver, especialmente, André JARDIN, *Alexis de Tocqueville. 1805-1859*, Hachette, París, 1984.

[3] Así lo confiesa, a la que más tarde sería su mujer, el 17 de agosto: «Cuento este día entre los más tristes de mi vida [...]» (Alexis de TOCQUEVILLE, *Oeuvres complètes*, XIV, Gallimard, 1998, p. 376), y en los mismos términos escribe al día siguiente a su hermano Hippolyte (cf. ibíd., p. 72). De aquí en adelante, citaremos esta edición de las obras completas de Tocqueville con la abreviatura *OC*.

libertad, igualdad, democracia. Efectivamente, nuestro autor está estratégicamente emplazado, tanto temporal como espacial e ideológicamente.

Está claro, como acabamos de ver, que, por el *tiempo* que le toca vivir, Tocqueville está a caballo entre el Antiguo y el Nuevo Régimen, entre la aristocracia y la democracia. Su juventud y su educación familiar se desarrollan en un mundo; su madurez y su actividad profesional y política, en el otro. En el primer mundo aprende a honrar la excelencia; en el segundo descubre el valor de la igualdad y de la justicia.

También el *espacio* juega un papel importante. Por un lado, todos estos acontecimientos los vive en Francia, país pionero en Europa en estos cambios. Y no sólo en Francia, sino concretamente en París, centro neurálgico de toda la actividad política, siendo, en algunos momentos, Diputado e incluso Ministro. Por otro lado, Tocqueville tuvo la oportunidad de conocer los Estados Unidos, un foco de democracia anterior al europeo y más pacífico y duradero. En todo caso, una democracia muy diferente de la que se podía encontrar en Francia en aquellos tiempos.

Pero, sobre todo, es relevante en nuestro autor su *posición ideológica* dentro de la dialéctica aristocracia-democracia. Si esta dialéctica se fue resolviendo en Francia a base de revoluciones, fue (entre otras cosas) porque se trataba de dos bandos irreconciliables. Cada uno no veía en el otro más que los aspectos negativos. Los aristócratas sólo advertían en la democracia el desorden y la degradación, sin descubrir en ella los elementos de justicia y progreso. A su vez, los revolucionarios querían acabar con todo lo que tuviera relación con el antiguo mundo, sin reconocer el importante papel de algunas instituciones para defender el orden y la libertad.

En medio de este conflicto es donde, por contraste, destaca Alexis de Tocqueville. Él supo integrar (aunque no sin dificultad) los valores de ambas concepciones del mundo. Perteneciente a una sociedad que se derrumbaba, y viviendo activamente en medio de los nuevos tiempos, supo vivir libre de muchos de los prejuicios comunes a sus contemporáneos: mezclado en su vida académica, profesional y social con hombres de distintas ideologías, no fue de aquellos nobles que defendían ciegamente una vuelta al pasado y un quedarse en el Antiguo Régimen[4]; educado en los antiguos valores, no se pareció a tantos otros que rechazaban todo aquello que recordara siquiera vagamente a la desigualdad.

Tocqueville se encuentra, por tanto, en medio de una encrucijada de ideologías, tiempos y lugares. Este hecho nos da indicios sobre lo interesante que puede ser estudiar su tratamiento de los conceptos clave de la teoría política contemporánea, como son la libertad, la igualdad, la democracia.

---

[4] «En algunos aspectos importantes, los orígenes nobles de Tocqueville influyeron decisivamente en su pensamiento, pero los estudiosos que intentan tratarle como un claro aristócrata, esperando únicamente poner algunos elementos del antiguo orden a salvo de la avalancha democrática, probablemente han errado el problema» [Seymour DRESCHER, *Tocqueville and England*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1964, pp. 14-15].

II. EL CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO: FRANCIA Y ESTADOS UNIDOS

Son varios los marcos políticos que analiza Tocqueville en sus obras: especialmente los Estados Unidos (de 1830) y Francia (la que él vivió en la primera mitad del siglo XIX, así como la Francia de los siglos anteriores).

El análisis más célebre de Tocqueville es el que hace de los Estados Unidos en los dos volúmenes de *La Democracia en América*. También es conocida su obra (igualmente en dos volúmenes, aunque en vida sólo llegó a publicar el primero) *El Antiguo Régimen y la Revolución*, donde repasa la trayectoria de la política francesa en los últimos siglos. En cambio, para conocer el análisis que hace de la Francia de su tiempo hay que buscar, o bien entre líneas en las obras recién mencionadas (escritas con una clara intención de iluminar la realidad actual), o bien entre sus discursos políticos, cartas, y documentos privados.

Empecemos por Francia. La Revolución de 1789 pone fin al amplio período conocido como Antiguo Régimen (en determinados aspectos; pues en otros, según Tocqueville, la Revolución es continuación de un proceso iniciado siglos atrás). El pueblo se subleva ante la desigualdad: ante la nobleza y la monarquía. Sin embargo, pasarán varias décadas hasta que esta tendencia se consolide. Tras una primera etapa de caos y de terror, Napoleón logra imponer un cierto orden durante tres lustros, hasta que en 1814 es derrotado y se da paso a la Restauración borbónica. Esta etapa, que dura hasta 1830, y que ocupa la juventud de Tocqueville, es el marco político en el que Tocqueville parece sentirse más cómodo, debido a su herencia y educación aristocráticas. Con la Revolución de Julio de 1830 se instaura una Monarquía constitucional, que recorta prerrogativas al Rey a favor del Parlamento, y con la Revolución de 1848 se instaura la Segunda República. Finalmente, el Presidente de la República, Luis Napoleón Bonaparte, da un golpe de Estado en 1851 para poder ser reelegido (en contra de lo mandado por la Constitución), y el año siguiente se proclama el Segundo Imperio (que dura hasta 1870), encabezado por el mismo Luis Napoleón (rebautizado como Napoleón III).

Tocqueville vive especialmente de cerca, y analiza de primera mano, la Monarquía de 1830, la Segunda República y el Imperio. Concretamente, es diputado desde 1839, y Luis Napoleón le nombra Ministro de Asuntos Exteriores durante unos meses, pero, tras el golpe de Estado, Tocqueville renuncia a toda actividad política.

Gran parte de su obra está escrita en cierto modo pensando en esta Francia que Tocqueville está viviendo. Su continua preocupación es el destino de su país a través de los vaivenes de la historia, y especialmente a través de las distintas revoluciones.

El otro (y más conocido) contexto sociopolítico que estudia Tocqueville es el de los Estados Unidos de América y su democracia. En 1776, medio siglo antes del viaje de Tocqueville a América, había tenido lugar la Declaración de Independencia de los Estados Unidos; y, una década más tarde, se redactaba y ratificaba por los diferentes Estados la nueva Constitución.

Una de las características principales de la nueva Nación es la igualdad establecida por la Ley. Así como en Francia se parte de una situación de desigualdad (con una nobleza que ostenta ciertas prerrogativas), que se va corrigiendo con el tiempo y con muchas dificultades, en la nueva Unión la igualdad es el punto de partida (al menos en teoría, ante la Ley, y salvando matices importantes).

Otro aspecto llamativo de los Estados Unidos en esa época es la descentralización del poder. El gobierno federal tiene poder sobre las cuestiones que le adjudica la Constitución; en todo lo demás, los Estados son completamente autónomos. Y lo mismo puede decirse sobre los gobiernos estatales con respecto a las autoridades municipales.

Esta situación de igualdad y descentralización es la que Tocqueville encuentra y describe al llegar a América.

III. EL ANÁLISIS POLÍTICO EN LA OBRA DE TOCQUEVILLE

1. Teoría política

Para poder situar el análisis político que hace Tocqueville en el marco de su teoría política, es necesario esbozar esta brevemente. El hecho de que sus principales obras sean de análisis político, y no de teoría política, ha hecho que a menudo no sea conocido el núcleo de su pensamiento[5]. También ha contribuido a esta situación el hecho de que la edición más amplia de las obras de Tocqueville[6] (incluyendo discursos, cartas, apuntes, etc.) no haya sido completada hasta hace pocos años.

¿Cuál es la idea que mueve al autor? ¿Qué es lo que quiere mostrar? ¿Hacia dónde quiere dirigir a la sociedad? Para dar una respuesta seria a estos interrogantes no se puede empezar sino haciendo referencia a los conceptos de igualdad y libertad.

La igualdad es el gran acontecimiento que se impone en el mundo civilizado. Es la nueva realidad social que Tocqueville anuncia, haciendo ver que los tiempos que se avecinan serán completamente diferentes a los anteriores y darán lugar a sociedades completamente nuevas. Es el nuevo elemento que viene a cambiar todo lo demás y ante el cual será vano cualquier intento de resistencia.

La libertad es, por otro lado, la gran pasión de Tocqueville. El interés que tiene por ella no nace de su existencia fáctica, sino más bien de todo lo contrario:

---

[5] «Tocqueville no ayuda a aquellos que quieren analizar su pensamiento; este filósofo político raramente estaba preocupado por hacer que todas sus ideas fueran lógicamente consistentes. Y existe un peligro real en querer sistematizar todas sus afirmaciones, ya que aparentemente todas ellas no tienen siempre la misma prioridad en su mente» (Seymour DRESCHER, *Dilemmas of Democracy. Tocqueville and Modernization*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1968, p. 20).

[6] Alexis de TOCQUEVILLE, *Oeuvres complètes*, Gallimard, París, 1952-2003.

de su ausencia en el continente europeo. Su pasión es la de hacer reinar a la libertad sobre su país y sobre el mundo.

Todo lo demás gira, en el pensamiento de nuestro autor, alrededor de estos dos puntos: una igualdad que se impone y una libertad que corre peligro y debe ser defendida. De cómo se relacionan estos dos hechos, de cómo los articula Tocqueville, dependen toda su obra y toda su acción.

Una primera lectura de la obra de Tocqueville podría llevar a pensar que su pasión es el avance imparable de la igualdad. Particularmente, echando un vistazo a la obra que le hizo famoso (*La Democracia en América*), se nos hace muy tentadora la idea de que lo que el autor admira en América es la democracia, la igualdad social que allí reina[7]. No sólo el título del libro nos lo sugiere, sino también los nombres de muchos capítulos, y su enfoque: «Por qué los pueblos democráticos...», «Cómo, en tiempos de igualdad...», «Cómo la igualdad...»[8]. Y, desde el comienzo mismo del libro, nos advierte Tocqueville de que la igualdad de condiciones es lo que más le sorprendió en los Estados Unidos. Podría dar la impresión de que esta obra viene a llamar a los europeos a imitar al Nuevo Mundo en su camino hacia la igualdad. Los franceses llevan décadas (¡siglos!) marchando hacia la igualdad, sin conseguirlo del todo, y los americanos lo han conseguido desde el principio. «Imitémosles en esto», vendría a decir Tocqueville según esta posible (aunque errónea) interpretación.

Nada más lejos de la realidad. El autor de *La Democracia en América* nunca fue un defensor de la igualdad. Es cierto que nunca marchó contra ella (es más: caminó siempre a su lado), pero lo único que persiguió siempre fue la libertad. Si iba de la mano de la democracia era porque veía en ella un movimiento imparable, dispuesto a aplastar a todo el que se interpusiera en su camino. Se puede decir que Tocqueville admira la democracia, pero sólo como quien admira un hecho histórico de enormes proporciones en espacio y tiempo. Cuando alaba la democracia americana, no es el hecho de que haya democracia lo que aprueba, sino el tipo de democracia que allí se ha conseguido.

La misión de Tocqueville es, por tanto, buscar la manera de garantizar la libertad en el mundo democrático, igualitario, que le ha tocado vivir. Y, entre las soluciones que propone, destacan la división de poderes y el papel de las instituciones intermedias (asociaciones y gobiernos locales)[9].

---

[7] En Tocqueville, al menos en sus primeras obras, el término «democracia» suele ser sinónimo de igualdad social. Más adelante va enriqueciendo el término, que se reserva para aquellos sistemas que combinan igualdad social y libertad política (cf. Alfonso OSORIO, *Garantías para la libertad en la sociedad democrática*, Eunsa, Pamplona, 2003, pp. 31-39).

[8] Cf., entre otros, *OC*, I, 2, pp. 101, 155 y 223.

[9] Se ve aquí la clara influencia de Montesquieu. Para un estudio profundo de la relación de Tocqueville con distintos autores (desde los antiguos hasta sus contemporáneos, destacando quizá el papel de Pascal), véase Luis DÍEZ DEL CORRAL, *El pensamiento político de Tocqueville*, Alianza, Madrid, 1989.

2. Teoría política, análisis político y acción política

En Alexis de Tocqueville, análisis político, teoría política y acción política se alimentan recíprocamente. En primer lugar está su gran pasión, lo que él defiende a capa y espada en el Parlamento y en sus obras: la libertad. Pero en la búsqueda de la libertad, se debe partir de dos conclusiones que Tocqueville extrae de su análisis político: la igualdad es imparable, y la igualdad pone en peligro la libertad. A partir de estos principios, su teoría política busca cómo garantizar la libertad en un mundo dominado por la igualdad.

Sin embargo, si bien la teoría de Tocqueville se basa en dos principios de su análisis político, también es cierto que, una vez aceptados estos, el análisis político pasa a estar en cierto modo al servicio de su teoría política y, más aún, de sus fines políticos. Entiéndase bien, cuando digo «fines políticos» no me refiero a sus ambiciones personales de carrera política, sino a aquello que Tocqueville quería para su país (que, como ya hemos dicho, es la libertad).

Cuando Tocqueville analiza la democracia americana o el Antiguo Régimen francés, lo hace con la intención primordial de mostrar qué hay que hacer en la Francia de su tiempo para garantizar la libertad. Esto no implica necesariamente que Tocqueville deforme la realidad que observa para ajustarla a sus intereses, pero sí que en cada momento se fija en aquello que le interesa para sacar (explícita o implícitamente) determinadas conclusiones para su teoría política o para la acción.

A continuación veremos el análisis político que Tocqueville realiza de la democracia americana y de Francia.

3. Análisis político de Francia

Tocqueville analiza explícitamente la situación política de su país en diversas obras. La más conocida de ellas es *El Antiguo Régimen y la Revolución*[10] (publicada en 1856). Menos conocidos son los *Souvenirs*[11] (sobre la Revolución de 1848, publicados póstumamente), quizá por referirse a un momento muy puntual de la historia de Francia. Pero, además de estas obras formales, para entender a fondo el análisis político de Tocqueville hay que conocer también sus múltiples discursos políticos[12] y cartas a familiares y amigos[13], que se encuentran plagados de referencias críticas sobre la situación política del momento.

Aunque los libros que escribe Tocqueville sobre América[14] son anteriores a los que escribe sobre Francia, una exposición sistemática de su pensamiento aconseja empezar por la descripción que hace de su propio país, ya que es éste el que le interesa principalmente, pues puede decirse que el análisis que hace de

[10] *OC*, II.
[11] *OC*, XII.
[12] *OC*, III, 1-3.
[13] *OC*, VI-XI, XIII-XV y XVII-XVIII.
[14] Los dos volúmenes de *La Democracia en América* (1835, 1840).

Francia explica el interés que tiene por los Estados Unidos. Efectivamente, en los borradores de *La Democracia en América*, se puede leer lo siguiente:

> No he dicho todo lo que he visto, sino todo lo que creía que era al mismo tiempo verdadero y útil, y que era provechoso dar a conocer. Y, sin querer escribir un tratado sobre América, no me he preocupado nada más que de ayudar a mis conciudadanos a resolver una cuestión que debe ser la que más vivamente nos interese[15].

La Francia que vive Tocqueville, llena de revoluciones y cambios de régimen, es para el autor parte de un proceso iniciado siglos atrás. Se trata del proceso de avance de la igualdad. Ya en la primera parte de *La Democracia en América* (y en sus primeras páginas), dice Tocqueville lo siguiente:

> Una gran revolución democrática se opera entre nosotros [...]. Cuando se recorren las páginas de nuestra historia, no se encuentra, por así decirlo, ningún gran acontecimiento en los últimos setecientos años que no haya resultado en provecho de la igualdad [...]. Si, a partir del siglo XI, examináis lo que sucede en Francia de cincuenta en cincuenta años, no dejaréis de percibir que después de cada uno de esos períodos se ha operado una doble evolución en el estado de la sociedad. El noble habrá descendido en la escala social, el plebeyo habrá sido elevado. Uno baja, el otro sube. Cada medio siglo los acerca, y pronto se tocarán [...].
>
> El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones es por tanto un hecho providencial con sus principales características: es universal, es duradero, escapa cada día al poder humano; todos los sucesos, como todos los hombres, sirven a su desarrollo[16].

Y de modo similar escribe al final de la segunda parte de la misma obra:

> Me remonto de siglo en siglo hasta la antigüedad más lejana; no percibo nada que se parezca a lo que está ante mis ojos. El pasado no alumbra ya al futuro, el espíritu marcha en tinieblas.
>
> Sin embargo, en medio de ese cuadro tan vasto, tan nuevo, tan confuso, entreveo ya algunos trazos principales que se dibujan, y los indico: [...]
>
> Si, entre todos esos trazos diversos, busco aquel que me parece el más general y el más llamativo, descubro que lo que se observa en las fortunas aparece bajo otras mil formas. Casi todos los extremos se suavizan y embotan, casi todos los puntos salientes se borran para dejar lugar a cierta cosa mediana que es a la vez menos alta y menos baja, menos brillante y menos oscura que lo que se veía en el mundo[17].

Estas líneas resumen la gran observación de Tocqueville sobre la evolución política de Francia (y, en general, del mundo occidental). La igualdad de condiciones avanza imparablemente desde hace siglos, sigue haciéndolo y así continuará.

En esta línea, la Revolución de 1789 no constituye para Tocqueville una ruptura o un punto de inflexión respecto de las décadas y los siglos anteriores. Al contrario, se trata de un paso más dentro del mismo proceso. El Antiguo Régimen francés llevaba siglos desmoronándose, y la igualdad iba reemplazando paulatinamente a las clases y a la estructura sociopolítica jerárquica.

---

[15] Manuscrito de *La Democracia en América* conservado en la Beinecke Rare Books and Manuscript Library de la Universidad de Yale (*Yale Tocqueville Collection*, CVh, 3, pp. 115-116).

[16] *OC*, I, 1, pp. 1-4.

[17] *OC*, I, 2, pp. 336-337.

> A finales del siglo XVIII, [...] París había acabado de aniquilar a las provincias. En el momento en que estalla la revolución francesa, esa primera revolución está completamente consumada [...]. Se extraña uno de la sorprendente facilidad con la que la Asamblea Constituyente pudo destruir de un solo golpe todas las antiguas provincias de Francia [...]. Parecía, en efecto, que se desgarraran cuerpos vivos: no se hacía más que de despedazar cadáveres[18].

Esta cita señala también otro aspecto de la evolución de Francia en los siglos anteriores a Tocqueville: la centralización. Juntamente con el avance de la igualdad, el poder en Francia ha ido centralizándose en manos del monarca. Tanto los nobles como las corporaciones locales han ido perdiendo su influencia y su independencia en favor del gobierno central.

> Bajo el Antiguo Régimen, como en nuestros días, no había ciudad, burgo, pueblo, ni aldea, hospital, fábrica, convento o colegio en toda Francia, tan pequeño que pudiera tener una voluntad independiente en sus asuntos particulares, ni administrar a su voluntad sus propios bienes. Entonces, como hoy en día, la administración tenía así a todos los franceses bajo tutela[19].

Esta centralización, junto con la pérdida de libertad, no es para Tocqueville un fenómeno universal, como sucede con el aumento de la igualdad, sino que es propio de la historia de Francia. Igualmente, no se trata de una tendencia necesaria e imparable. Nos encontramos ante lo que podemos llamar un efecto colateral. En todo el mundo (occidental) avanza la igualdad, pero esta igualdad puede favorecer algunos procesos como la centralización, el individualismo y la pérdida de libertad. Estos procesos no son necesarios, y no se dan en todas partes[20], pero son un peligro potencial. Y eso es lo que está sucediendo en Francia: se está ganando en igualdad, pero se está perdiendo en libertad.

Así ve Tocqueville la Francia de su tiempo. Tanto la Revolución de 1789 como las posteriores de 1830 y 1848, y el golpe de Estado de Napoleón III en 1851, son hitos que profundizan en este doble proceso: más igualdad y menos libertad.

La preocupación de Tocqueville por este fenómeno, su convicción de que la igualdad es imparable, y de que la libertad se puede conservar o recuperar, es lo que hace que Tocqueville se interese por la democracia americana.

4. Análisis político de los Estados Unidos de América

Tocqueville ve en América lo que echa de menos en Francia. En los Estados Unidos, la igualdad ha triunfado, pero la libertad sigue intacta. Así, la democracia americana se muestra como un ejemplo a seguir para los franceses, y con esa

---

[18] *OC*, II, 1, pp. 139-141.

[19] *OC*, II, 1, p. 122. «Lo que hoy en día se llama tutela administrativa es una institución del Antiguo Régimen» (*OC*, II, 1, p. 115).

[20] El caso de los Estados Unidos es precisamente una muestra de que la igualdad puede darse sin centralización y sin pérdida de libertad.

finalidad escribe Tocqueville su obra más conocida, como hemos podido comprobar en los fragmentos citados anteriormente. Por supuesto, no se puede copiar todo el sistema americano, pero al menos su existencia demuestra que se puede combinar la igualdad con la libertad.

Las claves principales de la sociedad americana que permiten este difícil equilibrio son la descentralización administrativa y el asociacionismo.

América tuvo la fortuna de de fundarse desde abajo hacia arriba. Primero se fundaron los municipios, después los Estados, y finalmente la Unión. Y, en este proceso, cada vez que se constituía una nueva y superior institución política, se definían claramente sus atribuciones, dejándose para las instituciones menores los asuntos restantes. Así, como se ha mencionado antes, los asuntos que la Constitución de los Estados Unidos no encarga al gobierno federal quedan en manos de los Estados. Igualmente, los asuntos que la Constitución de un Estado no encarga al gobierno estatal queda en manos de los municipios. Y Tocqueville comprueba que son muchos los asuntos relegados a las entidades locales: las instancias superiores (Estados, Unión) sólo se ocupan de aquello que realmente necesita de su intervención[21].

Tocqueville celebra este rasgo del sistema americano, que denomina descentralización administrativa. Ésta quita poder al gobierno central, disminuye el riesgo de abusos y deja los asuntos en manos de los agentes directamente interesados en ellos.

Esta descentralización, a su vez, facilita que los ciudadanos se involucren en los asuntos públicos, saliendo del individualismo. Efectivamente, la igualdad fomenta el individualismo, y según Tocqueville los americanos son muy individualistas. Pero superan este defecto por la *doctrina del interés bien entendido*: se dan cuenta de que participar en lo público es bueno para su interés privado.

> Difícilmente se aparta a un hombre de sí mismo para interesarlo en el destino de todo el Estado, porque comprende mal la influencia que el destino del Estado puede ejercer sobre su suerte. Pero si hay que hacer pasar un camino por un extremo de su dominio, verá de un primer vistazo que hay una relación entre ese pequeño asunto público y sus mayores asuntos privados y descubrirá, sin que se le muestre, el vínculo estrecho que une aquí el interés particular al interés general[22].

Este *interés bien entendido* lleva a los americanos a asociarse con diversos fines. Así, las asociaciones resultantes mantienen el poder en ámbitos inferiores, impidiendo que el poder político tenga que encargarse de todo (lo cual aumentaría su poder).

De esta forma, la autonomía local y las asociaciones que Tocqueville descubre en América son, en cierto modo, la adaptación democrática de los *poderes intermedios* de Montesquieu: instituciones que se sitúan entre el poder del gobierno y la

---

[21] Esto es, básicamente, lo que hoy en día se denomina *principio de subsidiariedad*.

[22] *OC*, I, 2, p. 111.

debilidad del ciudadano individual[23]. Ésta es la lección que el autor desearía trasladar a Francia.

IV. CONCLUSIONES

Así, el análisis político de Tocqueville puede resumirse en los siguientes puntos:

— Existe una tendencia universal (en todo el mundo civilizado) y duradera (que lleva siglos operando, y así seguirá por mucho tiempo) hacia la igualdad.
— Esa igualdad acarrea consigo el peligro de conducir a la centralización y a la falta de libertad.
— En la Francia del siglo XIX, la igualdad ha triunfado a base de revoluciones, y los peligros de pérdida de libertad se han cumplido.
— En cambio, en Estados Unidos la igualdad ha triunfado de manera pacífica, pero los ciudadanos están consiguiendo (con armas como la descentralización y el asociacionismo) mantener la libertad.

[23] Cf. Alfonso OSORIO, *Garantías para la libertad en la sociedad democrática*, Eunsa, Pamplona, 2003, pp. 257-293; Alfonso OSORIO, «El papel político de la asociación. Tocqueville y la adaptación democrática de los poderes intermedios de Montesquieu», *Thémata. Revista de Filosofía*, 44 (2011), pp. 406-423; Alfonso OSORIO, «Municipio y educación ciudadana. Tocqueville ante el papel educativo de la política local», *Estudios sobre Educación*, 5 (2003), pp. 161-171.

27. JUAN DONOSO CORTÉS: SINOPSIS DE UNA EVOLUCIÓN

José Manuel Varela Olea
Universidad CEU San Pablo

Sumario: I. Trascendencia internacional de un Donoso políticamente converso.—II. Ideas liberales en la praxis política.—1. Los sucesos de La Granja.—2. En el proceso secularizador.—3. La soberanía de la inteligencia y sus *Lecciones*.—III. Conclusión.

I. TRASCENDENCIA INTERNACIONAL DE UN DONOSO POLÍTICAMENTE CONVERSO

Hace exactamente ochenta años, en la conmemoración de su nacimiento, C. Schmitt nos prevenía sobre la dificultad de encuadrar a nuestro autor en la historia de las ideas políticas del siglo XIX[1]. Este heterodoxo, según el juicio de Menéndez Pelayo, es para algunos autores el pensador político español que más resonancia ha tenido en la Europa moderna. Admirándolo se hicieron eco de sus obras, de sus discursos editados a su muerte en París por Veuillot, el rey de Prusia Federico Guillermo IV, el filósofo Schelling o el historiador Ranke.

Metternich, hombre poco efusivo, poco proclive a la admiración, le invita a su retiro; poco después, mantendrá correspondencia con él a propósito del discurso parlamentario de 1850 sobre la situación de Europa que tanta repercusión tuvo en el extranjero. El propio Metternich afirmará que:

> Aunque no estoy de acuerdo en algunos puntos relativos al estado de las relaciones diplomáticas de Europa, me parece que el discurso del Marqués de Valdegamas una de las más elocuentes y filosóficas arengas que se han pronunciado en la tribuna moderna, y no dudo en compararle como trozo de filosofía y de elocuencia a las de Demóstenes y de Cicerón; no tiene rivales más que en los oradores de la antigüedad. [Después de este Discurso] ya se puede tirar la pluma, porque es imposible que nadie pueda tener puntos de vista más elevados[2].

Lo mismo sucederá con Guizot, Montalembert o Bismarck. A este último le llegarán noticias de nuestro autor a través del ministro ruso Von Meyendorf, amigo berlinés de Donoso. En sus *Pensamientos y recuerdos*, Bismarck lo con-

[1] C. Schmitt, *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Rialp, Madrid, 1952, p. 129.
[2] Metternich, *Memorias*, vol. VII, p. 626.

sidera como artífice de una política peligrosa para las naciones protestantes del Norte. También en esta época se sostiene que el golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte es ejecutado bajo sus consejos. Más recientemente, E. Jünger, de extensa vida y dilatada obra, lo citará en su *Heliópolis*.

Su lucha contra el liberalismo doctrinario y el socialismo proudhoniano de esta etapa, marcan la aportación más original en su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. En ella, el verdadero enemigo a batir es el socialismo ateo-anarquista de grandeza demoníaca. Mientras el liberalismo no merece más que desprecio, el socialismo se convierte en un respetable enemigo, diabólico enemigo personificado en un Proudhon, que con hilaridad se hace eco de un Donoso hijo de la Inquisición al que incluye en las siguientes ediciones de sus *Confesiones de un revolucionario*.

Si una de las funciones del *Ensayo* es dar luz a dos ideologías y mostrar sus consecuencias en el campo político, otra función será la de dar testimonio del orden divino, y de una civilización católica cuyo restablecimiento era necesario; pero siendo necesario no se daría sin un previo derrumbamiento al que se marchaba por la actual senda de la decadencia, de alejamiento de los principios cristianos. El liberalismo preparaba el camino para la revolución. El socialismo, el gran negador del pecado, crearía un imperio destructor de nuestra cultura. Y de ahí, al fin, afirmar que «el hombre se puede salvar, mas la sociedad no tiene salvación». Con su publicación, Donoso se convierte en el centro de los ataques de los liberales, unos liberales ya convertidos definitivamente en sus principales adversarios ideológicos. Pero con el tiempo comienzan a hacerse verdad aquellas palabras de Menéndez Pelayo por las que: «Hoy todo lo que se escribió contra el *Ensayo* está olvidado y muerto, y el *Ensayo* vive con hermosa juventud, como el primer día.» Así, sometida su obra a censura benedictina, recibidas las bendiciones papales, colaborando con el *Sylabus*, nuestro autor comienza a ser considerado junto con Bonald y De Maistre uno de los «tres padres seglares de la Iglesia»[3].

Como publicista y catedrático, como hombre de partido y diputado, como diplomático, como secretario de la Reina, Donoso conoce muy bien la realidad política de su tiempo, tanto que le permite hacer previsiones de futuro, y hasta tal punto parecen acertadas a la vista de algunos, que es calificado de profeta. Se aduce para ello la «predicción de que la futura revolución socialista no estallaría en Londres sino en San Petersburgo, la previsión de que el hecho decisivo de la generación futura iba a ser la unión del socialismo con el eslavismo, la penetración en la más intima contextura de la burguesía parlamentaria a la que definió como "clase discutidora" y al hecho de formular, como únicas salidas a tal estado de cosas, el Estado decisionista»[4].

Famoso por sus pronósticos, Donoso es atacado nuevamente por uno de sus enemigos: Gallardo. Éste trata de descubrir al que considera falso profeta, para

---

[3] B. MENCZER, «Metternich y Donoso Cortés», *Arbor*, 41, 1949. Quien así lo clasifica es el autor francés Barbey d'Aurevilly.

[4] F. SUÁREZ VERDEGUER, *Donoso Cortés en el pensamiento europeo del siglo XIX*, Ateneo, Madrid, 1954 (en C. SCHMITT, *op. cit.*, p.141).

lo que recuerda que, tras la «Sargentada» de La Granja, Donoso «lleno de furor sibilino pronosticó en tono fatídico y ponderativo que, si se proclamaba la Constitución del 12, antes de un mes estaría en Madrid don Carlos triunfante y reinante». Lo cierto es que en el otoño de 1837, aunque quizás no «triunfante y reinante», don Carlos se presentó a las puertas de Madrid[5]. Como si previese que tal fama le iba a acompañar, él mismo afirma que para anunciar estas cosas no hace falta ser profeta, basta considerar el conjunto pavoroso de los acontecimientos humanos desde su único punto de vista verdadero: desde las alturas católicas[6].

Para C. Schmitt, nos encontramos ante un converso, «por cuanto empezó como catedrático liberal de Derecho político y terminó siendo el heraldo teórico de una dictadura conservadora que, con grave gesto profético, anunció a un siglo liberal»[7]. Ejemplo de todo ello son los discursos que sirven de apoyo primero y de derribo después del general Narváez. Quizás, un indicio de tal cambio lo podemos encontrar en su décima conferencia en el Ateneo de Madrid donde ataca dos actitudes ante el problema de la reforma política, la de los puritanos políticos y la de los escépticos políticos, menospreciando la razón[8]. Empieza a aparecer ese Donoso del que Cánovas afirmará que «pasó del culto de la razón al culto a Dios». Esa conversión intelectual, religiosa, a la que aludirán Menéndez Pelayo o Tejado, y que divide al marqués de Valdegamas entre el liberal y el católico, debe ser sustituida por una evolución paulatina, en la que circunstancias políticas como la revolución del 48 y circunstancias personales, un amigo cristiano o un hermano carlista, juegan un papel decisivo[9].

En 1844 los moderados se han hecho con el poder y se nombra una comisión parlamentaria cuyo fin es la reforma de la Constitución de 1837. Su Secretario es Donoso, que redactará de puño y letra el importante dictamen que acompaña este proyecto de Constitución que se presenta en las Cortes españolas. Así, la Constitución de 1845 es hija de un doctrinarismo importado de Francia que Donoso defenderá hasta su *Polémica con Rossi*. Dicho lo cual, añadimos el hecho de que nuestro autor en pura contradicción vital y de pensamiento, ya entonces enemigo declarado del liberalismo, morirá al servicio de la corona, la corona de la reina Isabel II. Es esto, entre otras cosas, lo que nos dará argumentos para hablar de una conversión sincera, pero no entera.

Cuando se presenta el momento de la edición de sus obras de la primera etapa, Donoso accede, pero lo hace declarando que nada significan en su vida, una vida que ya marcha por otros derroteros, porque en aquel momento a esta destacada personalidad europea lo único que le parece decisivo es si Europa seguirá o no siendo cristiana. Atrás queda ese grupo de hombres, Salcedo, Zam-

---

[5] J. DONOSO CORTÉS, *Artículos políticos en El Porvenir*, introducción de F. Suárez, Eunsa, Navarra,1992, p. 52.

[6] *Textos políticos*, p. 10.

[7] C. SCHMITT, *op. cit.*, p. 129.

[8] E. SCHRAMM, *Donoso Cortés, ejemplo del pensamiento de la tradición*, Ateneo, Madrid, p. 19.

[9] L. DÍEZ DEL CORRAL, *El liberalismo doctrinario*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, pp. 552-553.

brano, Cea, Burgos, Martínez de la Rosa, que con él se constituyeron en agentes inmediatos del hundimiento del Antiguo Régimen y del triunfo del sistema liberal. Poco o nada parece importar lo que de aquella generación del 36 ha podido quedar.

II. IDEAS LIBERALES EN LA PRAXIS POLÍTICA

1. Los sucesos de La Granja

Textos fundamentales de la primera etapa serán: la *Memoria sobre la Monarquía*, sus *Consideraciones sobre la diplomacia*, la *Ley electoral* y sus *Lecciones en el Ateneo*. El primero de ellos responde a una situación histórica trascendental en la historia de España, y a nuestro modo de ver, de la que el joven Donoso será actor. Nos estamos refiriendo a los sucesos de La Granja, tratados específicamente en su *Memoria* y su *Historia de la regencia de María Cristina*. En ambas sostendrá la versión liberal, que no por ello la real, y de la que dará cuenta interesada. De hecho, según algunos historiadores esta última obra es, de todas las fuentes, la que más claramente ha hecho llegar la noticia del golpe de Estado.

Para dilucidar su participación o no en estos hechos manejamos tres datos; en primer lugar, la existencia de una Junta de moderados y revolucionarios en Madrid dispuesta a mantener la Pragmática por encima de todo, y a la que pertenecía sus cuñados y muy probablemente, él mismo. Dicha Junta reclutó gentes, facilitó armas y emprendió camino a La Granja. Existe, además, una nota dirigida a María Cristina con instrucciones políticas y militares para hacer prevalecer la Pragmática. En segundo lugar, Pío Baroja da por hecho que nuestro autor forma parte de la conspiración, aunque constar, sólo constan las reuniones que en la calle Arenal mantenía con los cristinos. En tercer lugar, él mismo insinúa su participación, cuando señala «señor: el que expone fue uno de los primeros que se ofreció con todas sus relaciones en defensa de la mejor de todas las causas, y el más justo de todos los derechos»[10]. A esto sumamos la minuciosidad con que describe los sucesos posteriores a la firma de la derogación. De hecho, Pastor Díaz afirma que a Donoso se le comisionó para mantener la provincia de Extremadura adicta a la sucesión femenina, lo que prueba su inquebrantable adhesión a los nuevos principios y alta estima en la que se le tenía. Dato relevante es también la participación en el golpe de hombres provenientes de determinadas sociedades secretas.

El primer escrito sobre los sucesos de La Granja apareció a los pocos días, el 13 de octubre de 1832. Es la anteriormente mencionada *Memoria sobre la Monarquía*, considerada como su primer escrito de carácter político y que, año y medio después de su publicación, seguía siendo objeto de comentarios en la prensa. En opinión de F. Suárez, «el mayor servicio que podía haber recibido el

---

[10] J. Donoso Cortés, *Memoria sobre la Monarquía*, en *Obras completas*, t. I, BAC, Madrid, 1946, p. 67.

liberalismo español en 1832 lo prestó Donoso en su *Memoria*»[11]. Dirigida a Fernando VII, la recibe María Cristina. En ella encontramos elogiosos comentarios a la figura del real, tras lo cual Donoso se posiciona tratando de demostrar que el verdadero peligro son los carlistas y no los revolucionarios liberales. Son destacables «sus ideas sobre la necesidad de una unión de todos los españoles y la afirmación de que la clase media es el auténtico sostén de la monarquía, pues cuando ella no existe «la sociedad perece en brazos del despotismo oriental o el abismo de una democracia borrascosa». Quiere mostrar quiénes son los hombres de la legitimidad, partidarios de la sucesión femenina, y quiénes son los de la usurpación, los partidarios de don Carlos. Los primeros son los liberales, que representan el orden frente a los segundos, a los que culpa de todos los males. Una perfecta antítesis que de haber sido leída en Palacio, pudo haber influido en el afianzamiento de los liberales[12]. Por ella, Donoso es nombrado en 1833 oficial quinto de la Secretaría de Estado y Despacho de Gracia y Justicia. Además, previa censura, es ordenada imprimir por Fernando VII en lujosa edición.

La publicación de la Pragmática en 1830 no genera mucho ruido. La polémica nace cuando los partidarios de la sucesión femenina comenzaron a publicar escritos encaminados a probar su legitimidad, y nuestro autor es uno de ellos. Su tesis es la siguiente: la primera legislación de los pueblos es la costumbre; cuando la experiencia ha fijado ciertas reglas generales de conducta que necesitan expresarse en fórmulas, surge la ley; la ley de sucesión de las Partidas recogió y fijó la sucesión femenina; Felipe V, al modificarla, obró movido por una causa que, si se da entonces, no se dio antes, ni se daría después: «es muy difícil que los reyes, cuando han expresado su voluntad, no encuentren medios para cumplirla». El Consejo de Castilla no aprobó la nueva ley de sucesión de Felipe V «sino sus individuos uno a uno, despojados de la fuerza de su unión, de su dignidad y de su independencia, y teniendo que luchar con todo el poder de un monarca respetado y poderoso»; la ley que no aprobó el Consejo no la aprobó tampoco la nación. «Las Cortes, lejos de representarla legalmente, sólo sirvieron de máscara para cubrir la ilegalidad de la ley que Felipe V había jurado imponer a la nación gobernada [...].» Luego, reflexiona sobre la elevación de la mujer por la civilización, para seguir diciendo que «la nación, legalmente representada por sus diputados en las cortes de 1789, pidió el restablecimiento de nuestra antigua ley fundamental, que fue entonces solemnemente reconocida [...]»[13].

Como solía ser costumbre en este siglo, nuestro autor utilizó constantemente la historia como instrumento para obtener los objetivos políticos que se había propuesto. Pero su argumentación contra la disposición de 1713 era igualmente aplicable contra cualquiera de los textos constitucionales de su tiempo[14]. Con este fin toma las armas de sus enemigos, esto es, la tradición y la costumbre, para apelar a la nueva situación. Como quien abandona la lanza por la espada,

---

[11] F. SUÁREZ, *Evolución política de Donoso Cortés*, Discurso inaugural del curso en la Universidad de Santiago, Santiago de Compostela, 1949, p. 26.

[12] F. SUÁREZ, «La primera posición política de Donoso Cortés», *Arbor*, n.º 16, 1946, p. 95.

[13] J. DONOSO, *Obras completas*, t. I, pp. 73-75.

[14] G. LARIOS MENGOTTI, *Juventud, política y romanticismo*, Grafite, Bilbao, 2003, p. 61.

Donoso, el joven racionalista, no apela a la razón o a la inteligencia. La *Memoria* servirá para legitimar la instauración del régimen liberal. Nos dice: «la costumbre es la primera legislación de los pueblos en su infancia [...]»[15]. En consecuencia, la primera ley escrita, promulgada, observada y sancionada por los siglos que regula la sucesión a la Corona, es la de las Partidas. Luego es la ley la que ha nacido de las costumbres, luego es la expresión de las necesidades del país, luego debe ser siempre sagrada, luego debe regular la sucesión. De hecho, la revocación de las Partidas repugnaba los corazones de los españoles porque rechazaba sus tradiciones..., las Cortes tampoco la aprobaron porque las de 1713 tampoco representaban a la nación porque sólo veintisiete ciudades estuvieron representadas.

2. En el proceso secularizador

En agosto de 1834 salen a la luz sus *Consideraciones sobre la diplomacia*, que vienen a tratar la política de las grandes potencias europeas y su intervención mediante la Santa Alianza. Su publicación se ha visto retrasada por la matanza de frailes que resuelve en unos párrafos del prólogo: «Madrid no olvidará jamás el día de dolorosa recordación en el que ha visto disolverse la sociedad, desaparecer la fuerza pública, y que ha sido testigo de la profanación de los templos.» Lejos de una larga condena, las últimas líneas del citado prólogo las dedica al que considera príncipe desleal, don Carlos.

Lo cierto es que de la epidemia de cólera que se da en Vallecas se culpa a ciertos frailes a los que se dice ver emponzoñando el agua de los pozos. Frailes, claro está, que defienden la causa de don Carlos. A partir de ahí, son comprobables el mando y la organización de los ejecutores, la voluntaria ineficacia de las fuerzas del orden, las acusaciones hechas desde la jerarquía militar a Institutos religiosos, y las contundentes afirmaciones de quienes vivieron y estudiaron los hechos alegando que todo lo hecho desde el 34 hasta el 78 estaba previsto y era deseado. Y es que las sociedades secretas pululaban por España y en todas se conspiraba sin tregua. Es evidente que los moderados odiaban a los frailes tanto como los progresistas, y si matarlos no formaba parte de sus planes, tampoco formaba parte de los mismos defenderlos. Baroja, descendiente del gran conspirador Aviraneta, el prohombre de las sociedades secretas, afirma que Donoso tomó parte activa en la conspiración liberal que desembocó en tan horrible tragedia. Nuestro autor, en un rasgo de exaltación servirá a Mendizábal, que si bien no los mata, destruye sus conventos y los seculariza[16].

Para algunos, el artífice del triunfo sobre el carlismo fue el general Espartero, pero el origen de tal victoria está más allá de las hazañas bélicas. El origen lo encontramos en otro hombre: Mendizábal, que hábilmente logra poner del

---

[15] J. Donoso, *Obras completas*, t. I, p. 71. Sobre esta cuestión, también en *Vida y obra* de F. Suárez, Eunate, Pamplona, 1997, pp. 149-159.

[16] P. Baroja, *Aviraneta o la vida de un conspirador*, ABC, Barcelona, 2006, p. 124. Sobre el tema, V. de la Fuente, *Historia de las sociedades secretas*, Ed. Prensa Católica, Barcelona, 1933.

lado isabelino a los que adquiriendo bienes de la Iglesia veían en el trono de la reina una continuidad de sus nuevas posesiones. Más tarde, su prepotencia obliga a nuestro autor a acompañar como secretario a la reina madre en su exilio, hecho éste que animará, aún más si cabe, a una colaboración eficaz para el derrocamiento posterior de quien le condujo hasta Francia.

Para Menéndez Pelayo nos encontramos en un período «afrentoso de secularización de España, que comienza con el degüello de los frailes y acaba con el reconocimiento del despojo del patrimonio de san Pedro»[17]. Dos años después de la muerte del rey la anarquía es total y Mendizábal se hace con el poder. Su triunfo es el triunfo de la revolución. Donoso colaborará eficazmente con él desde su Secretaría, y lo justificará diciendo que Mendizábal se vio obligado a ceder ante presiones progresistas, pero se manifestó neutral entre éstos y los moderados, dando confianza a unos y a otros según sus méritos personales...

> El que escribe esto, se declara amigo del señor Mendizábal, lo primero porque fue el que atajó la insurrección de las provincias [...], supuesta la victoria conseguida por la revolución, el ministerio del señor Mendizábal era el más moderado entre todos los ministerios posibles[18].

Lo cierto es que nuestro autor le debe a Mendizábal la placa de Carlos III y el ascenso a Jefe de Sección y también la Secretaría del Consejo de Ministros. Cuando el Ministerio cae, Donoso se apresura a dimitir de la Secretaria del Consejo de Ministros. Pudiera parecer que su entusiasmo por llevar a cabo el Régimen nacido en La Granja le hubiese obligado a entenderse con Mendizábal.

En su obra *Consideraciones sobre la diplomacia*, Donoso hace un canto a la libertad y dice que las reuniones de los diplomáticos a partir del Congreso de Viena no han tenido otro objeto que asegurar la corona en la frente de los monarcas y reprimir los movimientos de los pueblos. Su posición constitucionalista se fija así:

> el autor de estas consideraciones no pertenece a ningún partido, y habiendo nacido demasiado tarde para tener agravio que vengar o pasiones que satisfacer puede considerar la Constitución de 1812 como un monumento a la gloria sin que le ofusque su brillo, apreciando sus defectos sin exagerar sus errores. Mi corazón no simpatiza jamás con los que desprecian; pero mi conciencia no me permite quemar incienso en sus altares[19].

En este mismo texto, mostrará también su postura ante las revoluciones violentas y con sangre, al tiempo que fija tres objetivos: defender el trono, consolidar la libertad y sofocar la anarquía. Estas *Consideraciones*, que tanto admiraron, entre otros, a Pacheco y Costa, adolecen del evidente afrancesamiento de la época. Es el momento del pensamiento doctrinario, del que Donoso se convierte en primer y más preparado defensor, donde se hace presente la teoría de la

[17] M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. VI, Editora Nacional, Madrid, 1948, pp. 298-299.

[18] J. DONOSO, «*El Eco* y el Ministerio de Mendizábal», *El Piloto*, 16 de diciembre de 1839.

[19] J. DONOSO, *Obras completas*, t. I, p. 119.

soberanía de la inteligencia encarnada en una minoría, en una clase que no puede ser otra que la burguesa. Donoso quiere para España ese sueño político hecho realidad en la tan próxima Francia, donde el gobierno representativo de los nuevos propietarios requiere seguridad sin renunciar a la nueva libertad. Es, en palabras de Comellas,

> la sublimación del siglo XIX, el siglo que para Donoso y para muchos de sus contemporáneos, marca la plenitud de los tiempos. [...] Donoso ha encontrado un principio: que el dominio del mundo pertenece a la inteligencia y constata un hecho, la sociedad se encuentra en un proceso de emancipación[20].

3. La soberanía de la inteligencia y sus *Lecciones*

Podemos afirmar que en él se hace comprobable por esta influencia doctrinaria, la simpatía hacia ideas muy afines al mundo protestante. Sirva de ejemplo la defensa que hace del principio de libertad, consagrado en el siglo XVI por Lutero, mediante la cual queda la inteligencia desde aquel momento a disposición de informar, sin trabas, las ideas políticas. Tendremos que esperar a 1835 para encontrar en su *Ley Electoral* una crítica abierta hacia la Iglesia católica. En esta *Ley Electoral* construye su sistema de aristocracias legítimas en donde acude a la Historia y parece forzar interesadamente los hechos. En ella se hace, efectivamente, un canto a Lutero y a la Revolución francesa. El primero se convierte en un eficaz instrumento para asentar la soberanía de la inteligencia; la segunda, para recrear una Europa de gobiernos acordes a las aristocracias legítimas.

El objeto de esta obra era el de aclarar las ideas ante la posible aprobación de una ley que Donoso entendía como trascendental para el porvenir de la Monarquía constitucional. En ella se muestra firme partidario de la elección directa, con la que el resultado sería «la opinión de las clases independientes e ilustradas que debería conferir el poder político a los mejores de entre los buenos»; elegirían los buenos para que gobernaran los mejores. Frente a ella se encontraría la elección indirecta, según la cual se presentaba a los cien mayores contribuyentes en cada distrito, más un delegado por cada ciento cincuenta vecinos, para elegir a los diputados. En el Estamento de procuradores se agregaron las capacidades, es decir, aquellos que tenían un título profesional o fueran nombrados por el gobierno. Un absurdo, porque votarían los que ignoran y los que saben, las clases independientes y las clases dependientes; toda una contradicción porque se viviría bajo las aristocracias legítimas y bajo la democracia[21]. Según Pastor Díaz, La Ley Electoral en apoyo de la «elección directa», ejerció

---

[20] J. L. Comellas, *Teoría del régimen liberal español*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962, p. 39.

[21] F. Suárez, *op. cit.*, p. 226.

una saludable influencia en la deliberación de la Ley de elecciones de Estamentos de Procuradores del Reino. La materia era nueva en España y el funesto sistema de la elección indirecta contaba en aquellas Cortes numerosos partidarios[22].

El año 1836 va a venir marcado por un acontecimiento histórico, la «Sargentada», y por sus *Lecciones en el Ateneo*. De la primera quizás conviene recordar cómo establece en sus *Comparaciones humillantes* un paralelismo entre los acontecimientos vividos en la Francia de la Revolución de Julio y en el mes de agosto español, esto es, los sucesos de La Granja. Mientras una es armoniosa y lógica, la otra es retrógrada, reaccionaria, y no obedece a los dictados de la inteligencia. El papel de nuestro autor en esta época será el de constituirse en ariete que permita derribar a los hombres del 12 en el gobierno, y al mismo tiempo crear las circunstancias que permitan al partido del orden reemplazarles.

La posibilidad de acabar la guerra civil está cerca. Cuando Thiers ocupa la presidencia del gobierno francés está dispuesto a intervenir con veinticinco mil hombres bajo mando español. Los moderados españoles apoyan la iniciativa, que, sin embargo, no se llevará a cabo porque la «Sargentada» desbarata el plan. La sublevación, precedida de protestas en las provincias conlleva el restablecimiento de la constitución del 12. Quien da garantías a los sargentos es el propio secretario de Mendizábal, por ello algunos autores le consideran promovedor de la sublevación. Donoso se posiciona desde la prensa; desde *El Porvenir* reitera que la restauración de los principios y de los hombres del 12 es un inútil retroceder en el tiempo, una obstáculo para el progreso, puesto que «las ideas restauradas pugnan por destruir el movimiento expansivo de las nuevas ideas; los hombres de la restauración pugnaban por sujetar a su yugo a los hombres del progreso»[23].

Los defensores de la restauración impedían el avance de los defensores del verdadero progreso. Toda una pugna entre «cadáveres» con inteligencias inmóviles, los del pasado, los progresistas, contra los del presente, los moderados. Una vez más, en esta época Donoso se presentará como adalid de la monarquía. Es consciente que estas críticas pueden dañar a la Reina, que fue la que había firmado la restitución de la Constitución del 12. Por eso afirma que si restableció la de Cádiz «lo fue para que sufriese modificaciones importantes que el transcurso de los tiempos había hecho necesarias, y que sus muchas imperfecciones hacían apetecibles a todos». Así pues, la reina la restableció prudentemente para ser modificada. Todo un giro a la realidad acontecida[24]. Nuevamente, Pastor Díaz[25] nos aclara que:

Como periodista, el señor Donoso puede reclamar una gran parte de la honra que justamente se atribuye al partido moderado en esta expresión de uno de los jefes de ese

[22] N. PASTOR DÍAZ, *Galería de españoles célebres contemporáneos*, t. IV, Ignacio Boix Editor, Madrid, 1845, p. 250.

[23] J. DONOSO, «Del partido dominante», *El Porvenir*, 3 de mayo de 1837.

[24] J. DONOSO, ibíd.

[25] N. PASTOR DÍAZ, «Don Juan Donoso Cortés», en *Galería de españoles célebres contemporáneos*, t. IV, Ignacio Boix Editor, Madrid, 1845, p. 253.

partido: la Constitución del 37 se ha hecho con nuestras doctrinas. La verdad es que en aquellas Cortes constituyentes tuvieron mucho eco las doctrinas del *El Porvenir*, y así se vio el fenómeno, único en la historia, de una Constitución conservadora formada por unas Cortes democráticas.

Respecto a sus *Lecciones*, Mesonero presenta una lista de moderados para ocupar la cátedra del Ateneo. En ella se encuentran Donoso, Lista y Pacheco entre otros. Para compensar, se piden nombres de progresistas, con lo que se incluye a Fermín Caballero y dos eclesiásticos, Rico y Santaella, considerados como hombres de ideas avanzadas. Será este último el que pronuncia una conferencia *Sobre la influencia de la religión en la política*, que pareció no responder a lo políticamente esperado, y que al ser escuchada por nuestro autor provoca el siguiente comentario: «Pues, señor, si este hombre es cismático, entonces también lo soy yo»[26].

Cuando Donoso ocupa la cátedra del Ateneo de Madrid la situación de España es de inestabilidad ideológico-política, de anarquía, de guerra. Mientras, en la vecina Francia, el doctrinarismo ha podido sacarla del caos de la Revolución de Julio. De estas *Lecciones* pronunciadas tres meses después de la «Sargentada» y en sustitución de Alcalá Galiano, Joaquín Costa[27] llega a decir que son el tratado técnico-político más importante desde Suárez. Muy al contrario, estudiosos de su figura, como Schramm, aludirán a la poca originalidad de las mismas. Lo cierto es que ya la prensa del momento le acusará de plagiario, de traer a España las teorías de Guizot, de Roller Collard. Y de este último tomará prestada su teoría de que en España, como en Europa, tienen derecho a mandar los mejores.

En ellas, Donoso busca apoyarse en la Historia para demostrar sus tesis. Destacamos la segunda, donde reivindica la figura de Lutero no como el que inicia, sino como el que finaliza la obra de secularización de la inteligencia humana, originada ciento cincuenta años antes por Wiclef y continuada por Huss. En la tercera nuestro pensador liberal muestra su debilidad hacia formas cesaristas, al presentar a Napoleón como un claro ejemplo de soberanía de la inteligencia. Precisamente por eso, Napoleón cae cuando deja de representarla. En la sexta legitimará la dictadura, una dictadura que considera necesaria; al tiempo, condena los dogmas de la soberanía del pueblo y los de derecho divino. En la novena, remitiéndose a Roger-Collard y a Guizot en apoyo de sus propias opiniones sobre la legitimidad, explica el origen y las teorías de los doctrinarios. Tan originales resultaban a nuestro país sus teorías, que sus *Lecciones* produjeron reacciones contrapuestas. Los tiempos de la monarquía de Julio son para él los más fecundos en libertad y ciencia de toda la Historia. El rey reina pero no gobierna, el poder es ejercido por la clase burguesa, intelectual, inteligente, donde sus ministros escriben tratados históricos y filosóficos, en definitiva, el Estado político ideal. Una minoría de lo burgués constituirá lo mejor. Quien ha de reconocerlo para nombrarlo es el rey, y lo reconocerá en el jurista. Así lo cree

---

[26] E. SCHRAMM, *Donoso Cortés, su vida y pensamiento*, Espasa-Calpe, Madrid, 1936, p. 87.

[27] J. COSTA, «Filosofía política de Donoso Cortés», en *Estudios jurídicos y políticos*, t. XIV, Imprenta de la Revista de Legislación, Madrid, 1884.

Donoso cuando aconseja al rey tras los sucesos de La Granja que se deje ilustrar por ellos. Así las cosas, las opiniones se dividieron, y hasta los periódicos se proclamaron donosianos y antidonosianos. Su eco duró su siglo; así lo estimaron, entre otros muchos, Bravo Murillo, Cánovas, Menéndez Pelayo o Costa, que lo contempla como uno de los principales teóricos del Derecho Político.

III. CONCLUSIÓN

Antes de finalizar este capítulo, conviene advertir que junto a estos aspectos de Análisis Político ya examinados existen otros en textos no menos importantes. En sus obras completas podemos encontrar numerosos opúsculos, conferencias, intervenciones, artículos periodísticos o incluso correspondencia[28], que responde a este modo de aproximación directa a los hechos o fenómenos políticos de su época. Los principales temas de este Análisis están referidos a España y a las relaciones europeas desde su condición de diputado y diplomático[29]. Además de las anteriormente citadas *Consideraciones*, son objeto de atención de analistas políticos su *Estado de las relaciones diplomáticas entre Francia y España*[30] y sus discursos políticos[31].

En conclusión, mientras duró el absolutismo fernandino Donoso confió en las clases medias; después, tras el progresismo del 34, en las aristocracias legítimas; tras la Revolución del 48, en los hombres fuertes, y al fin, en 1851, afirmará que «los santos sólo pueden hoy día salvar a las naciones»[32]. Su conversión, nunca súbita, es hija de una evolución donde existen constantes en su pensamiento político, en su visión del hecho político, pero desde una perspectiva vital inversa a la que le faltó unos años para ser completa.

---

[28] *Obras completas*, vol. II. Merecen destacarse, en este sentido, las *Cartas políticas acerca de la situación de Francia (1851-1852)*.

[29] Varios de estos discursos parlamentarios se encuentran en el vol. II de sus *Obras completas*. Para un estudio de su primera etapa parlamentaria, véase: F. SUÁREZ, «Los comienzos parlamentarios de Donoso Cortés», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 65 (1989), pp. 7-34. Para una breve síntesis sobre los principales textos diplomáticos de Donoso, véase C. del ARENAL, «El estudio de las relaciones internacionales en la España del siglo XIX», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 163 (1979), especialmente pp. 13-16.

[30] En *Obras completas*, cit., t. I, pp. 429-467. Asimismo, pueden destacarse: *Antecedentes sobre la cuestión de Oriente* (1839), en *Obras completas*, cit., t. I, pp. 583-627; *Discurso sobre las relaciones de España con el extranjero* (1847), en *Obras completas*, cit., t. II, pp. 59-79, y el *Discurso sobre la situación general de Europa* (1849), en *Obras completas*, cit., t. II, pp. 299-317.

[31] Para una compilación de éstos, véase J. DONOSO CORTÉS, *Discursos políticos*, Tecnos, Madrid, 2002.

[32] J. DONOSO CORTÉS, *Obras completas*, cit., t. II, p. 598; R. SÁNCHEZ ABELENDA, *Teoría del poder en el pensamiento político de Juan Donoso Cortés*, Eudeba, Buenos Aires, 1969, pp. 385-386.

V. EL ANÁLISIS POLÍTICO CONTEMPORÁNEO

28. MAX WEBER: UNA CRÍTICA POLÍTICA DE LA «DOMINACIÓN BUROCRÁTICA»

JOAQUÍN ABELLÁN
Universidad Complutense de Madrid

SUMARIO: I. Sobre Max Weber.—II. Algunos aspectos del sistema político-constitucional alemán.—III. Análisis crítico de la «dominación burocrática» y la política como alternativa. 1. *Parlamento y Gobierno en una Alemania reorganizada* (1918).—2. *Der Reichspräsident* (1919): de la democracia parlamentaria a la democracia presidencialista.

I. SOBRE MAX WEBER

Max Weber nació en 1864, como primer hijo del matrimonio formado por el abogado y político prusiano Max Weber y Helene Fallenstein, descendiente de una familia de hugonotes que se había dedicado desde varias generaciones a la docencia y a la administración. Max Weber estudió en las universidades de Heidelberg, Berlín y Gotinga y se doctoró en 1889. Fue catedrático de Economía en la Universidad de Friburgo de 1894 a 1896, de donde pasó a la de Heidelberg. Por problemas de salud abandonó la docencia universitaria en 1903, actividad a la que no se reintegraría hasta 1918, primero en la Universidad de Viena, durante el semestre de verano de ese año, e inmediatamente después en la Universidad de Múnich, donde sucedió en la cátedra a Lujo Brentano.

A partir de 1904, recuperado ya de su enfermedad, comenzó a publicar las investigaciones que le habían de convertir en uno de los fundadores de la nueva ciencia social. La revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, de la que el era coeditor, acogió algunas de sus publicaciones más importantes: *La Ética protestante y el «espíritu» del capitalismo* (1904-1905), los ensayos sobre teoría y metodología científica y sus ensayos sobre sociología de la religión. Durante la Primera Guerra Mundial, a la vez que proseguía con sus investigaciones científicas, comenzó a escribir y publicar artículos sobre la política alemana, especialmente sobre la reforma del sistema político-consti-

tucional de Alemania. Estos artículos aparecieron en su mayor parte en el periódico *Frankfurter Zeitung*, y a algunos de ellos hacemos referencia en este capítulo. Una vez terminada la guerra, Max Weber se involucró desde el primer momento en la política alemana activa. Ingresó en el partido demócrata alemán (DDP, *Deutsche Demokratische Partei*), fundado el 20 de noviembre de 1918, y bajo esas siglas concurrió como candidato a las elecciones generales para la Asamblea nacional constituyente, celebradas el 21 de enero de 1919. Aunque su partido obtuvo un buen porcentaje de votos —el 18,6 por 100—, Max Weber, sin embargo, no resultó elegido al haber sido colocado en una posición en la lista de su distrito en la que se sabía de antemano que tenía con pocas posibilidades de éxito. La profunda decepción que le produjo a Max Weber este incidente electoral en el DDP le llevaría a abandonar la política.

Además de sus intervenciones en la campaña electoral de 1919, Max Weber se involucró en otras actividades directamente relacionadas con los acontecimientos políticos del momento. Siguiendo una idea del príncipe Max von Baden, retirado ya de la política, se fundó a principios de febrero de 1919 en casa de Weber en Heidelberg una «Asociación para una política de justicia». Sus participantes acordaron combatir la tesis de que Alemania había sido la culpable de la Primera Guerra Mundial. La Asociación exigió públicamente la creación de una comisión internacional neutral que investigara las causas de la guerra y apeló al mismo tiempo al pueblo para que ayudara al gobierno a echar las bases para un nuevo ejército. Poco después aceptó la invitación a formar parte de la delegación de paz que había de negociar con los aliados en Versalles. Dentro de la delegación, dirigida por el ministro de Asuntos Exteriores alemán, conde Brockdroff-Rantzau, Max Weber participó en la redacción de un informe sobre la culpabilidad de los causantes de la guerra, junto con el conde Montgelas y los profesores Hans Delbrück y A. Mendelsohn-Bartholdy. A su regreso a Alemania, muy decepcionado por el trato dado a Alemania en las negociaciones de paz en Versalles, tuvo una entrevista en Berlín con el general Ludendorff, a quien ya había pedido por escrito con anterioridad que se entregara libremente a los aliados para salvar el honor de la nación y restaurar el honor del cuerpo de oficiales. Su respuesta negativa le decepcionó profundamente.

Sus clases en la Universidad de Múnich no comenzaron hasta junio, pues se había introducido un semestre de primavera para los estudiantes que habían participado en la guerra. Su primer curso versó sobre «Las categorías más generales de la ciencia social». En los meses siguientes aparecerían publicados «La ciencia como profesión» y «La política como profesión». Al año siguiente vería la luz el primer volumen de los *Ensayos sobre sociología de la religión*. Los siguientes volúmenes de los *Ensayos*, así como sus otras grandes obras, aparecieron con carácter póstumo, pues Max Weber, que había caído enfermo de pulmonía a comienzos de junio de 1920, murió al atardecer del día 14 en su casa de Múnich. Tenía cincuenta y seis años.

II. ALGUNOS ASPECTOS DEL SISTEMA POLÍTICO-CONSTITUCIONAL ALEMÁN

Los textos *Parlamento y Gobierno en una Alemania reorganizada* y *El presidente del Reich* fueron escritos por Max Weber durante e inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial. En ellos analiza algunas cuestiones concretas sobre la evolución política de Alemania durante el período de 1871 hasta el momento en que escribe. Y entre esas cuestiones hemos elegido la que tiene que ver con el diagnóstico de Weber sobre un aspecto del sistema político-constitucional de Alemania y sus consecuencias políticas prácticas. Me refiero a su caracterización del sistema político-constitucional como un ejemplo de «dominación burocrática» y a las dificultades del mismo para poder transformarse en un sistema de gobierno parlamentario. Estas dificultades provenían de la propia Constitución alemana de 1871, y por ello expongo algunas de sus peculiaridades institucionales, a las que se refieren la crítica de Max Weber y sus propuestas de reforma.

La Constitución alemana de 1871 había construido un Estado federal con algunos elementos de carácter confederal. Uno de esos elementos era la posición que ocupaba en el conjunto del Estado el *Bundesrat* (Cámara Federal). La estructura y el papel del *Bundesrat* son claves para entender el sistema político del *Reich*, pues en él radicaba el principal impedimento para que se pudiera desarrollar un sistema de gobierno parlamentario en Alemania.

El *Bundesrat* era un órgano del *Reich* integrado por delegados de sus veinticinco Estados miembros. No era una primera cámara legislativa ni tampoco un Senado, pues, junto a funciones legislativas, desempeñaba funciones ejecutivas. Algunas de estas últimas funciones eran compartidas con el Emperador, como la declaración de guerra o la disolución del parlamento (*Reichstag*). Otras funciones de carácter ejecutivo eran su intervención en caso de una ejecución defectuosa de las leyes estatales atribuida en gran parte a los *Länder* (art. 7 de la Constitución) o en contra un *Land* que no cumpliera sus obligaciones federales (art. 19). En la doctrina de la época se solía decir que el *Bundesrat* era el «Souverän» del Estado. Era, en realidad, el gobierno del *Reich*. En él se reunían las dos líneas del poder ejecutivo del *Reich*: este órgano integrado por los delegados de los Estados miembros estaba presidido por el Canciller, el cual era nombrado y cesado por el Emperador.

El Canciller y los Secretarios de Estado bajo su dependencia sólo podían comparecer ante el *Reichstag* como miembros del *Bundesrat*, no como miembros de un «gobierno» del *Reich* —denominación, dicho sea de paso, que se evitaba oficialmente— con lo que se resaltaba el carácter de poder ejecutivo que tenía el *Bundesrat*[1]. La Constitución contenía, además, un precepto en su artículo 9

---

[1] El canciller del *Reich* era por regla general el jefe de gobierno de Prusia. Los Secretarios de Estado del *Reich*, que estaba subordinados al canciller, no eran denominados «ministros» y por lo general eran nombrados delegados de Prusia en el *Bundesrat* y en calidad de tales comparecían ante el parlamento. Prusia tenía diecisiete delegados en el *Bundesrat*, con lo que podía impedir cualquier reforma de la Constitución. Sobre este punto, véase Richard MUßGNUG, «Die

que establecía la incompatibilidad entre el cargo de delegado en el *Bundesrat* y de diputado del *Reichstag*: «Todo miembro del Bundesrat tiene derecho a comparecer ante el *Reichstag* y debe ser oído siempre que se lo soliciten para expresar las opiniones de su gobierno, aun cuando éstas no hubieran sido adoptadas por la mayoría del Bundesrat. Nadie puede al ser mismo tiempo miembro del *Bundesrat* y del *Reichstag*»[2]. Por ello un diputado del *Reichstag* tenía que dejar su escaño para poder aceptar un cargo en la Administración del Estado (art. 21.2). Estos dos preceptos de incompatibilidad impedían que el sistema político alemán pudiera funcionar como un sistema de gobierno parlamentario. La relación entre parlamento y gobierno que establecía la Constitución de 1871 no dejaba de ser muy similar a la del viejo *Konstitutionalismus* alemán del siglo XIX, en el que la separación de poderes reducía al parlamento a un foro de discusión sin que los miembros del poder ejecutivo pudieran proceder de los diputados, si éstos no dejaban su escaño. Ésta es la razón por la que muchos en Alemania pensaban que federalismo y parlamentarismo se excluían mutuamente. Y hasta el final de la Primera Guerra Mundial no se efectuaría esa transformación hacia un sistema de gobierno parlamentario. Durante todo el período del *Kaiserreich* los miembros del gobierno no eran parlamentarios sino funcionarios. El gobierno del *Reich* era un asunto de la burocracia, pues el acta de diputado no abría paso para ocupar posiciones en la cúpula de la dirección política del Estado. Este diseño constitucional no impedía, sin embargo, que el parlamento pudiera realizar su política, por ejemplo, mediante la denegación de los presupuestos, pero sí le impedía toda influencia sobre un cambio de gobierno a través de un voto de (des)confianza. Los límites del parlamento le obligaban a llevar una política que Max Weber calificaría de «política de negación».

III. ANÁLISIS CRÍTICO DE LA «DOMINACIÓN BUROCRÁTICA» Y LA POLÍTICA COMO ALTERNATIVA

1. *Parlamento y Gobierno en una Alemania reorganizada* (1918)

La obra de Max Weber *Parlamento y Gobierno en una Alemania reorganizada*, publicada en 1918, recoge los cinco artículos publicados por él en el periódico *Frankfurter Zeitung* durante el año 1917, a los que le añadió uno más sobre «Parlamentarización y democratización» para su publicación como libro[3]. En ellos Weber hace un diagnóstico del sistema político alemán aplican-

rechtlichen und pragmatischen Beziehungen zwischen Regierung, Parlament und Verwaltung», en K. JESERICH (ed.), *Deutsche Verwaltungsgeschichte*, vol. 3, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, 1984, pp. 109-121.

[2] Véase «Die Verfassung des Deutschen Reiches», en Ernst-Rudolf HUBER, *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, Kohlhammer, Stuttgart, 3.ª ed., 1986, vol. 2, pp. 384-402, esp. p. 389.

[3] Max WEBER, *Parlamento y Gobierno en una Alemania reorganizada*, en *Escritos políticos*, traducción de J. Abellán, Alianza, Madrid, 2008, pp. 67-282.

do algunos conceptos sociológicos que forman parte de *Economía y Sociedad* y establece asimismo algunas propuestas para un funcionamiento mejor del Estado parlamentario. Weber se manifiesta en estos artículos a favor de la democracia parlamentaria, si bien sus análisis y propuestas no están formulados desde una perspectiva normativa. Sus críticas y propuestas de reforma están directamente relacionadas con su diagnóstico de las disfunciones del sistema político alemán como «dominación burocrática», sin pretender dar respuesta a la pregunta de cómo habría que organizar la sociedad y la política para que los individuos se convirtieran en ciudadanos virtuosos o pudieran hacer una «política buena». No obstante, todo su análisis y sus propuestas se enmarcan dentro de su preocupación por las consecuencias del fenómeno de la burocratización sobre la libertad de los individuos, en el sentido de si será aún posible salvar algo de la libertad individual.

En el libro aborda distintos temas, que guardan una estrecha relación entre sí. En las páginas que siguen voy a destacar solamente el diagnóstico y la crítica que Weber efectúa del sistema político-constitucional de Alemania como un ejemplo de *dominación burocrática*. Weber constata que el fenómeno de la burocratización está presente en todas partes: en la organización del Estado, en la organización capitalista de la producción y en la de los partidos políticos. En el Estado, el establecimiento de un funcionario especializado de cuño burocrático es precisamente el criterio básico de su modernización, y esto se puede afirmar para un Estado monárquico como para un Estado democrático, siempre que se trate de Estados grandes[4]. La burocratización del Estado tiene un carácter estructural, pues la administración de comunidades políticas grandes no se puede garantizar con la democracia directa ni con los gobiernos de notables de épocas anteriores: el Estado moderno requiere un funcionariado altamente especializado que garantice la continuidad del funcionamiento institucional[5]. En el sistema capitalista de producción caminan asimismo estrechamente unidos la racionalización burocrática y el desarrollo del propio sistema económico. El capitalismo precisa cálculo para su funcionamiento y un marco legal claro en el que actuar. Por eso, el capitalismo moderno sólo podía surgir, afirma Weber, en unas condiciones en las que existiera un marco jurídico previsible[6]. En el ámbito de los partidos políticos modernos ocurre lo mismo. Su modernización ha consistido en una organización centralizada y burocratizada, superadora de la organización laxa o inexistente en el «sistema de notables», para poder atender a las necesidades surgidas por la ampliación del sufragio[7]. En los partidos políticos —organizaciones creadas de manera voluntaria y que operan con un *reclutamiento* libre con la finalidad de conseguir votos en las elecciones de los cargos políticos— es su propia organización burocrática la que se ocupa de todo, y no los electores:

---

[4] Ibíd., p. 97.

[5] Sobre el tipo de «dominación legal-racional», véase Max WEBER, *Sociología del poder. Los tipos de dominación*, traducción de J. Abellán, Alianza, Madrid, 2.ª reimp., 2010, pp. 67-84.

[6] *Parlamento y Gobierno...*, p. 101.

[7] Ibíd., pp. 191-200.

> Incluso cuando los partidos de masas tienen una organización democrática, que siempre tiene como consecuencia la creación de un funcionariado a sueldo, la masa de electores y una gran parte de los «miembros» de a pie no participan en el establecimiento de los programas y de los candidatos (sólo participan formalmente). La participación de los electores sólo se toma en consideración en el sentido de que los programas y los candidatos se adaptan a la posibilidad de ganarse de esa manera sus votos y ser elegidos[8].

Y aunque Weber reconoce efectivamente que la burocracia no era la única forma de organización moderna, como tampoco la fábrica era la única forma de empresa industrial, ellas dos eran las que estaban imprimiendo su sello a la época y lo seguirían haciendo en el futuro inmediato. Esta constatación y este pronóstico no suscitan en Weber ningún entusiasmo, sino más bien una honda preocupación, pues la burocracia y la fábrica —máquinas con espíritu coagulado— generan «el armazón de la servidumbre del futuro»:

> Una máquina sin vida es *espíritu coagulado*. Sólo este hecho le da su poder para someter a los seres humanos a su servicio y para determinar de modo tan dominante la vida laboral cotidiana de éstos, como de hecho ocurre en la fábrica. *Espíritu coagulado* es también esa *máquina viviente* que representa la organización burocrática con su especialización del trabajo profesional, su delimitación de competencias, sus reglamentos y sus relaciones de obediencia jerarquizadas. En unión con la máquina muerta se ha puesto a producir el armazón de la servidumbre del futuro, en la que quizá un día los seres humanos se verán obligados a entrar, impotentes, como les ocurrió a los *fellahs* del antiguo Egipto, *si el único y último valor para ellos, que ha de decidir sobre cómo llevar sus asuntos, es una administración técnicamente buena, es decir, una administración de funcionarios racional y una atención racional de las necesidades*. Pues esto lo hace la burocracia de manera incomparablemente mejor que cualquier otra estructura de poder[9].

Desde esta perspectiva de si la existencia generalizada de las estructuras burocráticas permite todavía salvar algún resto de libertad individual analiza Max Weber el sistema político alemán. Él se pregunta (*a*) si existe alguna institución dentro de él que pueda controlar la inevitable burocratización y garantizar la supervivencia de la democracia; y se pregunta (*b*) por los límites de la burocracia, es decir, por aquello que la forma burocrática de administración no puede realizar por no ser adecuado su espíritu y modo de funcionamiento. Para responder a la primera pregunta analizará las posibilidades institucionales del emperador y del *Reichstag* a este respecto. Y en relación con la segunda, Max Weber constatará cómo el sistema político alemán no deja un espacio propio para la política genuina y reivindicará para ésta un espacio distinto al burocrático.

La dos preguntas están muy relacionadas entre sí, pues el análisis de la primera le lleva a la conclusión de que sólo del parlamento alemán se puede esperar que surjan políticos que dirijan la administración (y formulará propuestas de mejora al respecto); y su reivindicación de una auténtica política en relación con

---

[8] Ibíd., pp. 102-103.
[9] Ibíd., p. 115.

los límites de la burocracia la basa en la diferenciación entre la naturaleza del funcionario y la del político, que el sistema alemán no permitía al haber establecido una «dominación burocrática».

a) Su pregunta por las instituciones que podrían efectuar un control sobre la burocracia le lleva a analizar el papel del Emperador y el del parlamento en el sistema político-constitucional. Sólo estas dos instituciones podrían hacer frente al Estado autoritario y sin control político existente en Alemania. Pero del monarca dice que no lo puede realmente controlar. El monarca no es un político, y aunque Guillermo II estuviera convencido de que era él quien gobernaba, en realidad, apunta Weber, quien gobernaba era el funcionariado, que podía hacer y deshacer *sin control y sin responsabilidad*, con el respaldo del monarca[10].

Entonces sólo el parlamento es la instancia que puede controlar a la burocracia. Pero tendría que ser un parlamento activo, diferente a como era el parlamento alemán de la época. Weber describe la actividad que realiza el *Reichstag* como una «política de negación». Es decir, lo único que puede hacer es «denegar» lo que se le proponga. Tiene la posibilidad de denegar los fondos que se le presentan, puede rechazar la aprobación de los proyectos de ley, puede presentar mociones, pero sin fuerza de ley, para apoyar las quejas de la población contra la burocracia. El parlamento mira a la Administración del Estado, dice Weber, como a un poder enemigo, formada por una casta de trepadores, que sólo le suministra la mínima información indispensable, a la vez es que es considerado por aquélla como un estorbo, como una «asamblea de criticones»[11]. Esa contraposición entre gobierno y parlamento la encuentra basada en la prohibición del mencionado artículo 9 de la Constitución. La incompatibilidad que establece entre ser miembro del *Bundesrat* y del *Reichstag* conduce a la situación de que si un diputado del *Reichstag* llega a ocupar un puesto de Gobierno por obtener un nombramiento a través de la vía indirecta de las relaciones de su partidos tiene que dejar su escaño, con lo que rompe el contacto de su grupo parlamentario, no pudiendo actuar en el poder ejecutivo como un miembro de su partido[12]. Una parlamento en estas circunstancias no puede resultar atractivo para los partidos políticos ni para quienes en ellos quieren ser líderes gobernantes.

El objetivo del parlamento debería ser el control de la burocracia que dirige el Estado. Ésta es la función que tendría que desarrollar, y no limitarse solamente a la política de negación, a la crítica y transmisión de quejas, y a la deliberación. Weber piensa que sólo un parlamento activo que controle a la Administración podría ser un contrapeso para la «dominación burocrática». Sólo un parlamento activo puede ser el espacio para la selección de auténticos gobernantes, de auténticos líderes. Pero, para este objetivo, Weber indica que el parlamento ha de ser un parlamento que trabaje. Pues sólo cualificados parlamentarios profesionales, que hayan pasado por la escuela del trabajo en las comisiones de

[10] Ibíd., p. 124.
[11] Ibíd., p. 126.
[12] Ibíd., p. 30.

un *Parlamento de trabajo*, pueden hacer que salgan de entre ellos gobernantes responsables y no meros demagogos y aficionados:

> Un parlamento *que trabaje*, no un parlamento conversador, es el suelo sobre el que pueden crecer auténticas cualidades de liderazgo político —y no meros demagogos— y pueden ascender por la vía de la elección. Pero un parlamento trabajador es el que *controla permanentemente a la Administración*. Antes de la guerra no lo teníamos aquí. Después de la guerra habrá que reformar el parlamento en ese sentido o tendremos la miseria de antes[13].

Ante la situación político-constitucional del parlamento alemán Max Weber escribió algunas propuestas concretas para su reforma, como ya hemos mencionado. A comienzos de mayo de 1917 le envió al diputado Conrad Haussmann (1857-1922), miembro de la Comisión Constitucional del *Reichstag*, y que en 1919 la presidiría, la redacción de dos proyectos de ley articulados, que el diputado liberal (y luego miembro del DDP) le había solicitado. El primero de ellos se refiere al derecho del Parlamento a crear comisiones de investigación o encomendar una investigación a comisiones ya existentes[14]. En la explicación de motivos señala Weber que el objetivo es controlar a la Administración y poder aclarar hechos mediante la investigación de documentos, citación e interrogatorio de testigos y especialistas, pues sólo de esta manera se puede convertir el *Reichstag* en un auténtico parlamento de trabajo, que sea el lugar para la selección de políticos profesionales y no de meros demagogos. El modelo para esta propuesta lo toma Weber del reglamento de comisiones del parlamento inglés. El derecho a crear comisiones de investigación es, según el, el correctivo más adecuado para impedir que la Administración sea opaca a la opinión pública y para que el conocimiento oficial que los funcionarios tienen de los acontecimientos no sea secreto, es decir, que no lo sea cuando no exista un motivo suficientemente fundado. Weber propone que el *Reichstag* esté obligado a poner en marcha estas comisiones a petición de la cuarta parte de sus miembros; es, por tanto, un derecho de investigación también para las minorías parlamentarias.

El segundo proyecto es doble. Una primera parte se refiere a la supresión del ya mencionado artículo 9.2 de la Constitución alemana, que para Weber era el obstáculo más difícil para la transformación del sistema político alemán en un sistema de gobierno parlamentario. Una segunda parte de este segundo proyecto de reforma se refiere a la penalización de la publicación no autorizada de las declaraciones de los príncipes de la Federación[15]. Esta propuesta tiene mucho

---

[13] Ibíd., p. 142.

[14] «Entwürfe von Gesetzen betr.: die Einführung des Rechtes des Reichstags, durch besondere Kommissionen oder Auftrag zu bestehenden Kommissionen Erhebungen zu veranstalten», en *Max Weber Gesamtausgabe*, I/15, pp. 268-277. En *Parlamento y Gobierno...* habla Max Weber de las comisiones de investigación («derecho de encuesta») en las pp. 146-150.

[15] «Entwürfe von Gesetzen zur Aufhebung der Inkompatibilität der Mitgliedschaft im Reichstag und im Bundesrat, zur Verbindung des Reichskanzlersamts mit der Mitgliedschaft im preussischen Staatsministerium, zur Errichtung eines Reichskronrats sowie zur Strafbarkeit unbefugter Veröffentlichung von Äusserungen der Bundesfürsten», en *Max Weber Gesamtausgabe*, I/15, pp. 278-288.

que ver con las publicaciones, en concreto, de declaraciones del Emperador, que habían tenido efectos negativos en la política exterior alemana[16].

Por otra parte, la reivindicación por parte de Max Weber de un parlamento activo y controlador de la Administración le llevó asimismo a criticar en sus artículos de *Parlamento y Gobierno...* a los enemigos del parlamentarismo. El primer enemigo de la transformación parlamentaria era propia Administración, pues para ella el establecimiento de un sistema de gobierno parlamentario significaba perder poco. Weber consideraba que la Administración veía al parlamentario como un rival controlador y como un rival para ocupar los puestos de gobierno[17]. Enemigos asimismo del sistema de gobierno parlamentario consideraba también Weber a los «poderes del gran capital», en concreto a la industria pesada, que estaban «de parte del Estado burocrático y en contra de la democracia»[18]. Weber critica además a quienes pensaban que un sistema de gobierno parlamentario era algo extraño para Alemania. Weber se opuso frontalmente a este posición, pues el consideraba que la responsabilidad del gobierno ante el parlamento no iba contra las «esencias alemanas» y creía mas bien que tras esa voluntad de presentar la propia historia como una vía diferente a la seguida por el occidente europeo se encubrían intereses[19]. No obstante, no dejaba de señalar que los propios partidos políticos con representación en el *Reichstag* —tanto el socialista SPD como el católico *Zentrum*, y menos aún los partidos de la derecha parlamentaria— no se demostraban favorables a la transformación parlamentaria del sistema. Parafraseando a Nietzsche, decía que los partidos alemanes no tenían «voluntad de poder», sino más bien «voluntad de impotencia»[20]. Por último, su crítica también estuvo dirigida a aquellos que no estaban a favor de un sistema de gobierno parlamentario por considerar que democracia y sistema parlamentario eran incompatibles entre sí. Se trataba de aquellos que entendían que la auténtica democracia no se podía representar[21].

La transformación del sistema en un sistema de gobierno parlamentario era, para él, el único instrumento que podía ofrecer garantías contra el comportamiento irresponsable de los gobernantes[22]. Este tipo de razonamiento práctico es el que utiliza igualmente en su reivindicación del sufragio universal igualitario en aquellos Estados de Alemania que aún no lo tenían, como era el caso de Prusia. Le parecía inexcusable que los soldados que volvían del frente tuvieran en casa el mismo tipo de voto que aquellos grupos sociales que habían podido mantener su posición social durante la guerra mientras ellos se desangraban fuera de casa por conservársela[23].

---

[16] Max Weber critica el comportamiento de los funcionarios en relación con algunas declaraciones del Emperador en *Parlamento y Gobierno...*, pp. 171-184.

[17] *Parlamento y Gobierno...*, p. 164.

[18] Ibíd., pp. 140-141.

[19] Ibíd., p. 169.

[20] Ibíd., p. 280.

[21] Ibíd., pp. 213-216.

[22] Ibíd., pp. 185-187.

[23] Ibíd., p. 227. La parlamentarización del sistema de gobierno llegaría al *Deutsches Reich* en las que serían las últimas semanas de la Primera Guerra Mundial. La evolución de la guerra

b) La crítica del sistema como «dominación burocrática» tiene en su base la diferenciación entre el político y el funcionario. Mientras que el comportamiento típico del funcionario es obedecer órdenes de su superior, al político —como también, por otra parte, al empresario— lo caracteriza Weber por la independencia en la toma de sus decisiones y por tener que responder de sus acciones. Para el funcionario es un honor cumplir las órdenes que recibe, incluso aunque esas órdenes fueran en su propia opinión erróneas; es decir, el funcionario tiene que sacrificar sus propias convicciones al *deber de obediencia*. En cambio, el dirigente político que actuara de la misma manera sólo merecería desprecio, señala Weber: entre el cargo y sus propias convicciones, el político tiene que sacrificar el puesto ante estas últimas[24]. El político que lucha por ganarse aliados y seguidores y aspira al poder, busca el poder con la responsabilidad política que ello conlleva[25], mientras que el gobernante cuyo espíritu de trabajo fuera el del funcionario se desvincula de la responsabilidad de sus acciones. Por eso escribe Weber que

> si un *dirigente* es, por el *espíritu* de su trabajo, un «funcionario», con independencia de lo diligente que pueda ser, es decir, si es un hombre habituado a realizar su trabajo honradamente y con todo celo siguiendo el reglamento y las órdenes, ni sirve para estar al frente de una empresa privada ni al frente de un Estado[26].

Y esto es, sin embargo, lo que, según Weber, ocurría en el sistema político del *Deutsches Reich*. En *Parlamento y Gobierno...* constata que Alemania estaba gobernada por «funcionarios», no en el sentido material de la palabra, pero sí en el sentido de que sus gobernantes sólo obedecían órdenes y no eran responsables por sus acciones:

> Alemania ha conservado la burocracia militar y civil más acreditada del mundo en cuanto a integridad, formación, escrupulosidad e inteligencia. Los logros alemanes en la guerra en el exterior y en la propia patria han puesto de manifiesto lo mucho que se puede conseguir con estos medios. ¿Y la *política* alemana durante las últimas décadas? Lo más benévolo que se ha llegado a decir de ella es que «las victorias de los ejércitos alemanes han compensado las derrotas de aquélla[27].

---

hizo que entre los partidos políticos en el parlamento y la autoridad militar se generalizara la idea de que era necesario un gobierno con responsabilidad ante el parlamentario, pues sólo un gobierno de esas características estaría en condiciones de hacer frente a la revolución que se temía surgiría tras la derrota final. El canciller Hertling dimitió el 29 de septiembre y al día siguiente los partidos y el gobierno llegaron a un acuerdo para nombrar canciller al príncipe Max von Baden, un decidido reformista. El día 3 de octubre fue nombrado canciller por el Emperador. El día 26 de octubre, el pleno del *Reichstag* aprobó, con el voto en contra de los conservadores e independientes, dos leyes cuyo contenido había sido acordado por los socialistas del SPD, el *Zentrum* y los liberales de izquierda. Estas leyes significaban formalmente la transición a una monarquía parlamentaria: responsabilidad del canciller ante el *Reichstag*, eliminación de la incompatibilidad entre ser diputado del *Reichstag* y delegado en el *Bundesrat*, sometimiento del ejército al gobierno y, por tanto, a la responsabilidad parlamentaria, entre otras medidas. Entraron en vigor el 28 de octubre.

[24] *Parlamento y Gobierno...*, p. 184.

[25] Ibíd., pp. 131-132.

[26] Ibíd., p. 118.

[27] Ibíd., p. 120.

Los límites de la Administración de carácter burocrático muestran la necesidad de un espacio distinto, en el que se puedan establecer los fines, los objetivos políticos. Su reivindicación de un parlamento activo, controlador de la Administración del Estado, y su diferenciación entre el «funcionario» y el «político» caminan en la misma dirección: hacia la necesidad de políticos y de un parlamento en el que tengan su papel auténticos políticos que puedan llegar desde ahí al gobierno. La necesidad de crear más espacios para la lucha política es la que le conduce a proponer, en 1919, para la nueva Constitución alemana un presidente del Estado elegido directamente por los electores. Sus reflexiones buscarán una solución que evite, por un lado, que la Administración de carácter burocrático desemboque en un mecanismo administrativo ciego y que, por otro, el necesario liderazgo político no degenere en el «dominio de los demagogos».

2. *Der Reichspräsident* (1919): de la democracia parlamentaria a la democracia presidencialista

El artículo «Der Reichspräsident» lo publicó Weber en el periódico *Börsen Zeitung*, de Berlín, el 25 de febrero de 1919. Y en él condensa su propuesta institucional para la nueva situación política surgida tras la guerra, la abdicación del Emperador y la proclamación de la república en los primeros días de noviembre de 1918[28], en la que la Jefatura del Estado se convierte en uno de los temas fundamentales del debate público. Con anterioridad a este artículo, la jefatura del Estado se había convertido realmente en uno de los temas fundamentales de la discusión sobre el futuro político-constitucional de Alemania, el debate sobre sus competencias y su encaje en un orden constitucional nuevo. Ya antes de este artículo, al que me refiero en este capítulo, Max Weber había escrito una serie de cinco artículos en el *Frankfurter Zeitung*, entre el 22 de noviembre y el 5 de diciembre de 1918, bajo el título de *La futura forma del Estado de Alemania*[29]. En ellos ya había expuesto su tesis sobre la elección directa del jefe del Estado por el pueblo y no por el parlamento. Esta tesis la expuso igualmente en otros escritos y en algunas intervenciones realizadas durante esos primeros meses de la posguerra. La expuso, por ejemplo, en la reunión de expertos convocada en el Ministerio del Interior por el Secretario de Estado de Interior del *Reich*, Hugo Preuss, con la finalidad de preparar un borrador de la futura Constitución ale-

[28] El día 9 de noviembre se hicieron dos proclamaciones de la República: el líder espartaquista Karl Liebknecht proclamó la república socialista desde el Palacio de Berlín y el socialdemócrata Philipp Scheidemann proclamó la republica parlamentaria desde la sede del *Reichstag*.

[29] *Deutschlands künftige Staatsform*, en *Max Weber Gesamtausgabe*, I/16, pp. 98-146. *La futura forma del Estado de Alemania* recoge cinco artículos publicados por Weber en el periódico *Frankfurter Zeitung* entre el 22 de noviembre y el 5 de diciembre de 1918. Su opción por un jefe del Estado elegido por el pueblo y no por el parlamento se basa en que un jefe del Estado así elegido tendría una autoridad «por derecho propio» frente al parlamento. Esta posición de mayor autoridad la tendría aun cuando su poder dispusiera solamente del veto suspensivo y del derecho a convocar una consulta popular, y sin disponer de tanto poder para el nombramiento de cargos como tenía el presidente de los Estados Unidos.

mana. Weber expuso allí sus tesis sobre la elección directa del presidente de la República porque consideraba que los parlamentos habían caído en un gran descrédito y era preciso un contrapeso frente al parlamento que podría encontrarse en un presidente elegido por el pueblo. Se manifestó igualmente a favor de que el presidente pudiera convocar referendos y de que el pueblo le pudiera exigir responsabilidad, por ejemplo, por iniciativa del 10 por 100 de los electores[30].

Su tesis sobre la figura del *presidente del Estado* la expuso asimismo en su famosa conferencia sobre *La política como profesión*, pronunciada en Múnich el 28 de enero de 1919. En la conferencia, al hablar de la necesidad de líderes políticos en la democracia afirma con rotundidad que sólo hay una disyuntiva: o una democracia con líderes y partidos políticos (la «máquina») o una democracia sin líderes, que equipara a la ausencia de partidos bien organizados y al dominio de las camarillas. La situación del momento en Alemania la describía precisamente como una democracia sin líderes, es decir, como una democracia de políticos profesionales sin *Beruf*, sin las cualidades carismáticas que convierten a un político en un líder. En esta situación Weber creía que el parlamento alemán no iba a poder contar con auténticos políticos, pues el sistema electoral proporcional dificultaría un cambio en la situación. Para contrarrestar esta situación creía que la elección directa del presidente por los ciudadanos podría actuar como un estímulo para que los partidos políticos se organizasen y se preparan para la lucha por el poder. La elección directa del presidente significaría una movilización política que él no esperaba de la vida parlamentaria a la vista de los partidos alemanes del momento, en los que constataba —tanto en los partidos burgueses como en los socialistas— muy poco aprecio por la consolidación de auténticos líderes[31].

Todos estos argumentos son los que se encuentran recogidos en su artículo «Der Reichspräsident» («El presidente del *Reich*»), publicado cuando la Asamblea nacional constituyente comenzaba sus deliberaciones sobre la nueva Constitución[32]. En este artículo efectivamente Max Weber sintetiza su tesis sobre la figura del presidente del *Reich* y explica asimismo por qué aboga ahora más por una democracia presidencialista cuando antes, en los artículos de 1917-1918, había abogado por una democracia parlamentaria:

> Antes, en el Estado autoritario, teníamos que abogar por el incremento del poder de la mayoría parlamentaria, para que aumentase finalmente el nivel y la significación del parlamento. Hoy la situación es que todos los proyectos constitucionales han caído con la

---

[30] La reunión tuvo lugar en Berlín, durante los días 9-12 de diciembre de 1918. Con el Acta de esta reunión, Preuss redactó el proyecto de Constitución que presentaría al Consejo de los Comisarios del pueblo (tres miembros del SPD y otros tres del USDP) el 3 de enero de 1919, y que el gabinete discutió el 14 de enero. Según el Acta de la reunión, Weber intervino varias veces en la reunión para exponer sus argumentos. Véase «Beiträge zur Verfassungsfrage anlässlich der Verhandlungen im Reichsamt des Innern vom 9. Bis 12. Dezember 1918», en *Max Weber Gesamtausgabe*, I/16, pp. 56-90, esp. pp. 82-88.

[31] Véase Max WEBER, *La política como profesión*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 122-123.

[32] El artículo «Der Reichspräsident» fue publicado el 25 de febrero de 1919 en el periódico *Berliner Börsenzeitung*. Véase «El presidente del *Reich*», en Max WEBER, *Escritos políticos*, Alianza, Madrid, 2008, pp. 337-342.

fe ciega del carbonero en la infalibilidad y omnipotencia de la mayoría —de la mayoría parlamentaria, no del pueblo—, es decir, han caído en el otro extremo, igualmente antidemocrático. Que se limite el poder del presidente elegido por el pueblo como de costumbre y que se vele por que no pueda intervenir en la maquinaria del Estado nada más que en casos críticos irresolubles temporalmente (con un veto suspensivo y con el nombramiento de gobiernos técnicos), y en los demás casos con la convocatoria de un referéndum. Pero que se le de con la elección popular un suelo propio bajo sus pies. De lo contrario se tambaleará todo el edificio del Estado si se produce una crisis del parlamento, lo cual no será nada extraño habiendo al menos cuatro o cinco partidos[33].

Pero su posición a favor de que el presidente del *Reich* obtenga una base electoral propia incluye al mismo tiempo una referencia a los límites del poder presidencial: «Hay que procurar que el presidente del Estado siempre tenga ante su vista, ante cualquier intento de tocar las leyes o de gobernar autocráticamente, "la soga y la horca"»[34].

De un presidente elegido directamente por los ciudadanos espera Max Weber además otros efectos positivos: espera que pueda mantener la unidad del Estado frente a las tendencias particularistas de los Estados federados y espera asimismo, como había dicho en la conferencia *La política como profesión*, una transformación de los partidos políticos frente al sistema tradicional de los partidos de notables, pues Weber consideraba que la mayoría de los partidos políticos alemanes aún no se habían modernizado[35].

Un presidente elegido directamente por los ciudadanos es para Max Weber expresión de la auténtica democracia, porque la democracia consiste, en definitiva, según él, en que los ciudadanos se sometan a los gobernantes que ellos mismos eligen. Al entender la democracia como la libre elección de los gobernantes y el consiguiente sometimiento a los elegidos, Max Weber desliga el concepto de democracia de conceptos como «voluntad popular» o «gobierno del pueblo por el pueblo» o «reducción del poder a lo mínimo». La democracia no significa necesariamente un incremento de la participación activa de los gobernados en el poder ni tampoco evita la formación de una estructura de poder que responde a la «ventaja del pequeño número»[36]. La democracia en su sentido literal de «poder del pueblo» es para Weber una ilusión, pues «el *demos*, como masa desorganizada, nunca "administra" en una comunidad política de grandes dimensiones sino que es administrada. Lo único que cambia con la democracia es el modo de elegir a los dirigentes de la Administración del Estado y el grado de influencia que el *demos* pueda ejercer sobre los gobernantes a través de la "opinión pública"»[37].

---

[33] Ibíd., pp. 340-341.

[34] Ibíd., p. 338.

[35] Sobre la situación de los partidos políticos alemanes habla Max WEBER en *Parlamento y Gobierno en una Alemania reorganizada* (como en nota 3, pp. 102-112) y en *La política como profesión* (como en nota 31), pp. 117-120.

[36] *Max Weber Gesamtausgabe*, I/22-4, pp. 201-204.

[37] Esta reducción de la idea de la democracia a la libre elección de los gobernantes está claramente ilustrada en su correspondencia con Robert Michels, cuando le escribe a éste que la idea de eliminar la dominación del hombre sobre el hombre con la democracia directa es utópica

El concepto weberiano de la «democracia de líderes» o «democracia de líderes plebiscitarios» (*plebiszitäre Führerdemokratie*) entiende la democracia como una lucha por el poder entre partidos políticos dirigidos por líderes responsables, es decir, entiende la política como un espacio propio fuera de la, por otra parte, inevitable burocratización de todos los ámbitos de la vida humana[38]. Si los extremos de la política que se encontraba Weber en su época eran, por un lado, la burocratización del Estado autoritario y, por otro, la lucha política entre líderes demagógicos surgidos de la revolución, su opción pretende evitar ambos extremos. Su propuesta a favor de un presidente del *Reich* elegido directamente por los electores pretende crear un espacio para la política democrática en la que la dirección política no esté sustituida por un «gobierno de los funcionarios» ni por una «democracia sin líderes», es decir, sin líderes y partidos políticos organizados, una lucha entre líderes demagógicos. Pero en ningún caso implica la eliminación del parlamento ni la organización burocrático-racional de la Administración estatal. Su denominación de la democracia como «democracia de líderes plebiscitarios» no tiene en Weber la carga que años después iba a tener en Alemania la *Führerherrschaft* del nacionalsocialismo, pues el liderazgo plebiscitario que Weber expone y reivindica en 1919 se asienta sobre estructuras democráticas y parlamentarias.

Se ha clasificado a Weber como un exponente de la «teoría elitista de la democracia». Pero esta clasificación debería tener en cuenta que cuando Weber habla de liderazgo y dirección política no se está refiriendo a élites sociales. El proceso político y la solución de conflictos no está encomendado, en Weber, a determinadas élites sociales sino a un amplio espectro de agentes políticos de distinta naturaleza: los electores —cuyo número ha aumentado por la democratización del sufragio—, los partidos políticos, la opinión pública. De la misma manera hay que señalar que cuando Weber, por ejemplo, escribe en *Parlamento y Gobierno...* que «la masa no piensa hasta pasado mañana» está hablando de la masa en la calle, de la masa desorganizada, de la acción revolucionaria, no de la masa de ciudadanos organizados en torno a partidos o sindicatos, por lo que su concepto de democracia no deja de estar referido a toda la población ciudadana. Lo que constituye el núcleo de su concepto de la democracia es la lucha por el poder entre partidos políticos —en la institución parlamentaria y en la elección del presidente— como el mecanismo para la selección de los gobernantes democráticos.

El diagnóstico que hace Weber del sistema político-constitucional alemán de su época, y concretamente su alta valoración de los líderes carismáticos como

y cuando le manifiesta que conceptos como «la voluntad del pueblo» o la «auténtica voluntad del pueblo» no existen para él desde hace tiempo, pues son meras ficciones: lo único en lo que consiste la democracia es la elección libre de los dirigentes, lo cual no es poco ciertamente, le añade. Las cartas de Weber a Michels: «Brief an Michels vom 6.11.907», en *Max Weber Gesamtausgabe*, II/5, p. 423; «Brief an Michels vom 4.8.1908», en *Max Weber Gesamtausgabe*, II/5, pp. 615 ss.

[38] El concepto de democracia de Weber —que continuará y profundizará Joseph Schumpeter (1883-1950) y que operará en los años cincuenta como un punto de partida para la reflexión teórica sobre la democracia— es básicamente un método de elección de los gobernantes, en el que se destaca la lucha entre grupos organizados por triunfar en la elección.

antídoto contra la «dominación burocrática» —sostén del Estado autoritario anterior—, ha sido entendido de distinta manera por los investigadores. Se ha dicho que Weber sobrevalora los «efectos positivos» del gobernante plebiscitario, sin ver los riesgos o peligros para la democracia de Weimar. W. Mommsen, concretamente, critica la idea weberiana del poder del presidente del *Reich*, porque según él contribuyó a abonar el terreno para una justificación conceptual del régimen autoritario en Alemania. Mommsen consideraba que Weber absolutizaba el papel del líder carismático y que esta absoslutización encerraba el peligro de que esta democracia presidencialista se convirtiera en una dictadura carismática. Según él, el planteamiento de Weber no permitía distinguir

> [...] entre el poder del «dictador del campo de batalla electoral» de una democracia plebiscitaria y el poder plebiscitario de hecho en un dictador totalitario. Los conceptos de Weber no permitían diferenciar [...] entre el auténtico carisma democrático, que se propone una realización de valores al servicio de la colectividad, y el falso carisma que corrompe la voluntad popular apelando a los bajos instintos y a los impulsos emocionales de las masas y que lo utiliza como palanca para construirse un poder violento[39].

Pero el propio Mommsen reconoce en un trabajo de 2001[40], sin embargo, que, desde un mayor distanciamiento temporal, las afirmaciones de Weber sobre la democracia plebiscitaria pueden interpretarse en dos direcciones: o bien en el sentido de la afirmación de una democracia presidencialista o bien en el sentido de una crítica a un parlamentarismo convertido en un mero instrumento de los partidos políticos y sus líderes que se aprovechaban de la institución parlamentaria en su propio beneficio. Esta contribución de W. Mommsen parece reconocer, por tanto, que él había exagerado con ánimo juvenil su «ajuste» de cuentas personal con el clásico Weber y abre la vía a entender las cosas de otra manera: como un debate sobre si la «democracia de líderes» desemboca en un Estado autoritario o si, por el contrario, puede fortalecer al Estado parlamentario.

Yo creo que es más acorde con los textos de Weber de 1918-1919 entender su posición sobre la figura del presidente del *Reich* como un cambio entre la alternativa democracia parlamentaria/democracia presidencialista, sin que esta última opción, por su parte, implique un planteamiento antidemocrático o anuncie otras maneras de entender el liderazgo de años posteriores. En este sentido es clarificador el testimonio de Immanuel Birnbaum, estudiante en 1919 y miembro de la Asociación que organizó la conferencia de Weber sobre la política como profesión. Birnbaum habla de la insatisfacción del propio Weber con los poderes especiales atribuidos al presidente del *Reich* en la Constitución de Weimar, pues consideraba que no había sido recogido el núcleo de su propuesta. En palabras

[39] Wolfgang J. MOMMSEN, *Max Weber und die deutsche Politik*, Mohr-Siebeck, Tubinga, 2.ª ed., 1974, p. 435. Mommsen considera que de manera indirecta, y especialmente por la recepción de sus categorías en el pensamiento jurídico-político de Carl Schmitt, Weber tiene una responsabilidad en el debate constitucional en el final de la década de los años veinte (pp. 478 ss.).

[40] Wolfgang J. MOMMSEN, «Politik im Vorfeld der "Hörigkeit der Zukunft". Politische Aspekte der Herrschaftsoziologie Max Webers», en Edith HANKE y W. J. MOMMSEN (eds.), *Max Webers Herrschaftssoziolgie*, Mohr, Tubinga, 2001, pp. 303-319.

de Birnbaum, «Weber defendió un poder fuerte para el futuro presidente del *Reich*, pero quería también un parlamento con una fuerte voluntad política como contrapeso a un solo hombre en la cúspide del Estado [...]»[41]. Y las razones por las que no se logró en Alemania un parlamento fuerte, continúa diciendo, estuvieron en las estrategias políticas de los partidos, con lo que finalmente se llegó a una solución que proporcionaba un gran poder al presidente, pero que dificultaba la formación de una mayoría parlamentaria a causa del sistema electoral proporcional.

La argumentación de Max Weber en estos escritos no es de carácter normativo, sino más bien funcional. Weber no operaba con criterios normativos ni en su ciencia social ni tampoco en su actividad publicista. ¿Podría haber contribuido a una mejor justificación de la posición del presidente una teoría normativa de la democracia? Las razones de Weber para no hacerlo nos remiten a su tesis sobre el «politeísmo de los valores». Éste está en la base de su metodología, de él se deriva en último término el precepto de que las ciencias sociales no hagan juicios de valor y con él tiene que ver también su idea de que en el terreno político es el individuo el que decide y juzga su acción porque no hay criterios racionales con los que rechazar este politeísmo —excepto en los dogmas eclesiásticos—. Por esta imposibilidad de fundamentar racionalmente los valores hablaba Weber de la responsabilidad política. Esta cualidad fundamental del político weberiano consiste en que el político tome en cuenta los resultados de la acción política a la hora de tomar una decisión[42], poniendo la realidad por delante de su propia persona. Al no ser posible en Weber una determinación normativa de los fines políticos —de los valores—, la política no se desenvuelve ya en el reino de la razón científica, pero tampoco es por ello, para Weber, el reino de la vanidad arbitraria o de la mera fuerza ni el de una lucha entre «verdades» de carácter absoluto o religioso. La política es el espacio donde actúan decisiones convencidas de quienes, a su vez, aceptan que el mundo no es racional desde el punto de vista moral y que de una acción «buena» puede salir un resultado «malo» o viceversa. Y es por esto por lo que la responsabilidad está en el primer plano del político weberiano. La responsabilidad por los resultados de las acciones es la única moralidad que resulta compatible con un mundo racionalizado, «desmagificado». Si no se pueden fundamentar objetivamente los principios y valores de la acción humana, si el traslado de convicciones de carácter absoluto a la lucha política transforma a ésta en una lucha de carácter religioso, sólo la moralidad del político entendida como responsabilidad por las consecuencias de las acciones puede evitar el decisionismo nihilista y el que la política sea convertida en una práctica de convicciones de carácter absoluto.

---

[41] Immanuel BIRNBAUM, «Erinnerung an Max Weber», en René KÖNIG y Johannes WINCKELMANN (eds.), *Max Weber zum Gedächtnis*, Westdeutscher Verlag, Colonia/Opladen, 1963, pp. 19-21.

[42] *La política como profesión* (como en nota 31), pp. 124-127.

29. CARL SCHMITT: AUGE Y DECADENCIA DE LA POLÍTICA DE WEIMAR

MONTSERRAT HERRERO
Universidad de Navarra

SUMARIO: I. Carl Schmitt como analista político: posiciones y conceptos.—II. La crítica al legalismo de Weimar.—1. La decisión política.—2. Reflexiones en torno al parlamentarismo y la democracia.—3. La crítica al legalismo.—4. El concepto de lo político.—III. El Estado autoritario.—IV. El orden del mundo después de la Segunda Guerra Mundial.

I. CARL SCHMITT COMO ANALISTA POLÍTICO: POSICIONES Y CONCEPTOS

¿Cuál es el verdadero rostro de Carl Schmitt? ¿El del ideólogo político o el del jurista? Muchos lo han tratado de ideólogo, bien como defensor del republicanismo presidencialista, así aparece en la biografía escrita por J. Bendersky[1], bien como defensor de la dictadura expresada en el régimen totalitario nacionalsocialista, como lo revela en su biografía J. Fijalkowski[2]. El mismo Schmitt se tenía, sin embargo, por un jurista preocupado por la realidad política concreta con un interés puramente teórico[3].

Ciertamente, con el paso de los años, parece imposible considerar la extensa obra de Schmitt como la obra de un ideólogo. Los escritos ideológicos dejan de tener sentido con el paso del tiempo, en la medida en que los concretos propósitos políticos que los motivaban han sido absorbidos por la historia. No es el caso de la producción schmittiana, cuyos análisis y conceptos políticos siguen teniendo vigencia.

Posiciones y conceptos es el título de la primera recopilación de artículos constitucionalistas e internacionalistas que realizó Schmitt[4]. Este título sintetiza la denominación más cabal de lo que supone la obra de Schmitt para la historia

[1] Josef W. BENDERSKY, *Carl Schmitt: theorist for the Reich*, Princeton University Press, Princeton, 1983.

[2] Jürgen FIJALKOWSKI, *Die Wendung zum Führerstaat. Ideologische Komponenten in der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Westdeutscher Verlag, Colonia/Opladen, 1958.

[3] Así lo repite una y otra vez en las respuestas del interrogatorio de Núremberg publicadas en Helmuth QUARITSCH, *Antworten in Nürnberg* , Duncker & Humblot, Berlín, 2000.

[4] Carl SCHMITT, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburgo, 1940.

del análisis político. Como dice H. Quaritsch en el comentario a este libro[5], las posiciones son las realidades de la situación política en las que el jurista está situado y que ocasionan su reflexión jurídico-política. Los conceptos, el resultado de esa reflexión sobre el suelo político.

Concepto, tiempo y lugar son tres elementos inextricables del análisis político que Schmitt supo articular de manera eminente. Esta articulación es la que define su reflexión como un «pensamiento del orden concreto», el cual vino a ser ya en 1934 su posición metodológica frente al normativismo y al decisionismo[6].

El prólogo de aquella primera recopilación de artículos, escrito en 1939, comienza con una apelación a Heráclito: «Heráclito dice que uno no puede caminar dos veces por el mismo río. Tampoco se puede dictar dos veces el mismo discurso, ni escribir dos veces el mismo artículo.» En esta frase se percibe bien el sentido que tiene el tiempo, el correr de la historia, para el pensamiento político de Carl Schmitt. De ahí que ninguno de sus conceptos más «atemporales» haya dejado de estar precedido del análisis político de una posición histórica: las posiciones generan conceptos y los conceptos posiciones.

En el discurso sobre Carl Schmitt aparecen siempre junto a su nombre algunas expresiones típicas que se pueden considerar verdaderas «creaciones conceptuales» del jurista alemán. Así, por ejemplo, la más famosa de «amigo-enemigo», pero otras que no lo son menos, como «normalidad y excepción», «pensamiento del orden concreto», «gran espacio y pluriverso político», pero también «romanticismo político», «teología política» y la última de ellas, cronológicamente hablando, «*nomos* de la tierra».

La brillante elaboración teórica de esos conceptos se debe efectivamente a la posición excepcional que ocupó Schmitt como observador político. La atalaya histórica desde la que hablaba era excepcional: el derrumbamiento del II Reich, es decir, el absoluto final de un mundo centrado en la idea imperial, el surgimiento de la república de Weimar y su agonía en los brazos del III Reich y el nuevo orden internacional que se configura a partir de su caída con la humillación de Alemania y que Schmitt considera como el triunfo del imperialismo liberal americanista.

Quizás en toda esa trayectoria histórica la percepción más acusada del observador político sea la debilidad del Estado liberal democrático abandonado a las ficciones y contradicciones de una utopía constitucional que conduce al deterioro del principio de autoridad y de la eficacia del Estado. «El problema de la legalidad», así reza el título de uno de sus más famosos artículos[7], es quizás el problema central del análisis político schmittiano. En respuesta a la cuestión de qué significa la ley y la legalidad se van perfilando los demás conceptos —muy particularmente el de «nomos de la tierra»—, que están ver-

[5] Helmuth QUARITSCH, *Postionen und Begriffe Carl Schmitts*, Duncker & Humblot, Berlín, 1995, p. 17.

[6] Carl SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburgo, 1934. Hay traducción española: *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, estudio preliminar, traducción y notas de Montserrat Herrero, Tecnos, Madrid, 1996.

[7] Carl SCHMITT, «Das Problem der Legalität», *Die neue Ordnung*, 4: 3 (1950), pp. 270-275.

tebrados sistemáticamente. Uno de sus descubrimientos es que la historia de la ciencia jurídica contemporánea comienza con la traducción de la palabra *nomos* por *lex* por obra de Cicerón. En esa traducción está ya comprometida la decisión en el origen de todo orden jurídico. Ahí comienza el camino que llevará al mundo occidental al nihilismo de la «revolución legal».

II. LA CRÍTICA AL LEGALISMO DE WEIMAR

1. La decisión política

La pregunta por la legalidad comienza ya con el análisis de la Constitución alemana de 1871 como un compromiso político entre la democracia burguesa y la monarquía militar con el común propósito de dar paso a la revolución proletaria[8]. Pero se hace extensa en anchura y profundidad ante el espectáculo de la república de Weimar.

No en vano la primera obra que escribe desde la promulgación de la Constitución de 1919 es *La dictadura*[9]. Este libro es una historia de de la situación excepcional como un componente siempre potencial en la vida del Estado. En un momento de debilidad legal-constitucional, de contradicciones y crisis económicas, Schmitt descubre la potencial presencia de lo excepcional y la irrupción de la decisión política que trasciende hasta cierto punto la legalidad. Ahora bien, se apresura a señalar al comienzo de su estudio sobre la dictadura, toda excepción lo es de algo, de un orden que se considera normal. De ahí que sus posibilidades conceptuales sean muy amplias. La semántica del concepto de dictadura permanece siempre en una dependencia funcional de aquello que niega. El hecho de que, en ocasiones, se niegue un determinado orden con necesidad para salvaguardar la paz y la seguridad del Estado, es, sin embargo, una constante histórica: la irrupción de lo excepcional es una categoría política.

Es interesante que ya en este momento incipiente de descubrimiento de la decisión política[10] Schmitt señale de un modo tan claro la interdependencia conceptual de norma y excepción:

---

[8] Al análisis de este momento histórico dedicó el escrito: Carl SCHMIT, *Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburgo, 1934. Hay traducción española: *Estructura del Estado y derrumbamiento del Segundo Reich: la victoria del burgués sobre el soldado. La lógica de la sumisión espiritual*, traducción de Gabriel Guillén Kalle; anotaciones y comentarios de Günter Maschke, Reus, Madrid, 2006.

[9] Carl SCHMITT, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveranitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker & Humblot, Múnich/Leipzig, 1921. Hay traducción española: *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, traducción de José Díaz García, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1968.

[10] Aunque el primer trabajo de Carl SCHMITT sobre la decisión fue de 1912, *Gesetz und Urteil*, donde se analiza en valor de la sentencia judicial en cuanto tal, independiente de la materialidad de la justicia. Schmitt mismo señala, en el prólogo de *La dictadura*, cómo la prosecución de ese trabajo fue *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, de 1914, donde analiza

> La dialéctica interna del concepto radica en que mediante la dictadura se niega precisamente la norma cuya dominación debe ser asegurada en la realidad político-histórica. Entre la dominación de la norma a realizar y el método de su realización puede existir, pues, una oposición. Desde el punto de vista filosófico-jurídico, la esencia de la dictadura está justamente ahí, esto es, en una separación de las normas del derecho y las normas de realización del derecho[11].

En la *Teología política* de 1922[12], Schmitt define al soberano: «Soberano es quien decide sobre el estado de excepción»[13]. El concepto de poder y de soberanía aparece ligado a la decisión y a la excepción. Muchos comentaristas han visto en esta expresión un eco de nietzscheanismo. No hay que olvidar, sin embargo, que para el jurista alemán, ambos conceptos no se deben entender más que por su referencia a una normalidad jurídica y a un orden concreto. En la última época de su vida Schmitt repetía otra definición: «Soberano es quien dispone de las ondas del espacio»[14].

Este último es un caso particular de la afirmación anterior, que se verifica en el Estado moderno de los siglos XIX-XX. El cambio en los términos se debe a un cambio en la configuración del *nomos* y a un cambio correlativo en el concepto de excepción. En un espacio indiferenciado, sin resistencia, lo excepcional se convierte en normal porque no hay un *nomos* y el poder político se puede ejercer continuamente y sin límites. Del mejor modo está expresado en su *Glosario*: «Gano mi espacio. ¿No es esto vanagloria? Ondas de sonido amigas silban impertinentes, efectivamente en mi espacio»[15]. Y también: «La penetrabilidad sin límites de las ondas ya no es poder, sino influencia»[16].

El concepto de soberanía no sólo no permanece desligado del orden concreto, sino tampoco de la norma. De ahí que la soberanía le aparezca como la cruz donde se encuentran la decisión y la forma jurídica. Cómo se une la di-

---

la contraposición entre norma jurídica y norma de ejecución del derecho. *La dictadura* es considerada por Schmitt como la tercera parte de esa trilogía que comienza en 1912. En el prólogo a la segunda edición de *Gesetz und Urteil*, el mismo Schmitt relaciona aquella primera obra con otras: *La dictadura*, 1921; *Teología política*, 1922; *El defensor de la Constitución*, 1931; *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, 1934. Todas ellas, unidas por el interés por delimitar y definir la cierta autonomía de la decisión.

[11] Carl SCHMITT, *La dictadura*, *op. cit.*, p. 26.

[12] Carl SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität*, Duncker & Humblot, Múnich/Leipzig, 1922. Hay traducción española: *Teología política*, en Héctor Orestes AGUILAR, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 21-65.

[13] Carl SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität*, Duncker & Humblot, Múnich/Leipzig,, 1979, p. 11: «Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.» Proponemos aquí la traducción de Héctor Orestes AGUILAR, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, *op. cit.*, p. 23.

[14] Cit. en Ernst HÜSMERT, «Die letzten Jahre von Carl Schmitt», p. 7. Piet TOMMISSEN (ed.), *Schmittiana*, I (1988), pp. 40-45, p. 43: «Después de la Primera Guerra Mundial decía: "soberano es quien decide sobre el estado de excepción". Después de la Segunda Guerra Mundial, cara a mi muerte digo ahora: "soberano es quien dispone de las ondas en el espacio".»

[15] Carl SCHMITT, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, p. 63.

[16] Carl SCHMITT, *Glossarium*, *op. cit.*, p. 187.

mensión fáctica del poder con la jurídica es el corazón del problema de todo orden político.

Su *Teoría de la Constitución* de 1928, supone un nuevo modo de ligar norma y decisión: «En el fondo de toda normación reside una decisión política del titular del poder constituyente»[17], dirá. Pertenece al núcleo del análisis de este problema otro de sus grandes libros, *El defensor de la Constitución*[18] de 1931, donde aborda la problemática de la reforma constitucional. Una vez más, en el contexto de un estricto legalismo, ve la decisión política escondida tras la máscara del proceso constitucional. Es en este libro donde propone la fórmula para la salvación de la republica de Weimar: el presidencialismo.

2. Reflexiones en torno al parlamentarismo y la democracia

Junto a este tema principal de reflexión, la fenomenología de la decisión, aparece en el análisis de la república de Weimar la crítica al parlamentarismo. Probablemente el descontento del parlamentarismo y de su debilidad es lo que condujo a Schmitt a buscar la solución del presidencialismo para la Constitución de Weimar a través de la interpretación del artículo 48, en la dirección de conceder amplios poderes comisariales al presidente. Sus críticas se fueron incubando desde 1919 y finalmente vieron la luz en 1923 con la publicación de *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*[19] y de numerosos artículos sobre esta misma temática. Destaca el artículo sobre la aclamación popular como ejercicio de la democracia directa frente al representacionismo «comercial» de la lógica parlamentaria, de 1923[20]. Schmitt afirmaba en él que la esencia de la Constitución de Weimar radicaba en el principio democrático expresado en el artículo primero, no en sus principios liberales, a saber, las disposiciones dirigidas a configurar un gobierno parlamentario y los poderes legislativos del *Reichstag*. Schmitt no clamaba por la suspensión de las elecciones, sino por la moderación de los poderes parlamentarios.

Efectivamente el hilo conductor de la crítica a la forma de gobierno liberal parlamentaria del siglo XX es la contraposición entre parlamentarismo y democracia. La tesis central es la siguiente: como la democracia es una forma de

---

[17] Carl SCHMITT, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Múnich/Leipzig, 1928. Hay traducción española: *Teoría de la Constitución*, traducción de Ángel Ayala, Ed. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1934, p. 27.

[18] Carl SCHMITT, *Der Hüter der Verfassung*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, 1931. Hay traducción española: *El defensor de la Constitución*, en *La polémica Schmitt/Kelsen*, traducción de Manuel Sánchez Sarto, Tecnos, Madrid, 2009.

[19] Carl SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, Múnich/Leipzig, 1923. Hay traducción española: *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, estudio preliminar Manuel Aragón; traducción de Pedro Madrigal Devesa; estudio de contextualización de Ellen Kennedy, Tecnos, Madrid, 2008.

[20] Carl SCHMITT, «Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie», en *Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht*, fasc. 2, Walter de Gruyter, Berlín/Leipzig, 1927, pp. 51-53.

gobierno que no se puede llevar a la práctica, porque carece del principio político formal de la representación, el parlamentarismo se hace necesario como su remedio. Sin embargo, desde el punto de vista de una auténtica representación, el parlamentarismo es una degeneración, al tiempo que acaba negando los principios mismos de la democracia.

La democracia se apoya fundamentalmente en el principio político-formal de la identidad de pueblo y Estado implícita en el concepto de soberanía popular. El pueblo es a la vez el sujeto del poder constituyente y del poder constituido a través de la noción de voluntad popular. La lógica política democrática exige que el pueblo esté siempre presente en las decisiones políticas. Para que esto se haga posible es necesario que exista una homogeneidad social grande y una politización máxima de todo lo social, que se constituye inmediatamente en órgano de gobierno. El problema, dirá Schmitt, es que la homogeneidad y las consiguientes identidades que necesita la democracia son hipótesis. El parlamentarismo, efectivamente, no concede el supuesto de las identidades que asume la democracia entre gobernantes y gobernados, Estado y ley, pueblo y representación, cualitativo y cuantitativo. De ahí que organice en el órgano de gobierno una representación proporcional, aunque para mantener el ideal democrático deba conservar una opinión pública inorgánica. Ahora bien, tampoco el parlamentarismo carece de supuestos hipotéticos: el control del gobierno a través de la separación de poderes, la discusión pública en la que los partidos políticos actúan como formadores de la voluntad popular, la publicidad de las acciones de gobierno y la representación proporcional. Su grave problema es, por un lado, que estos supuestos de funcionamiento generalmente no se cumplen, porque necesitan un elevado nivel de instrucción tanto del pueblo como de los parlamentarios, pero además, que esta forma de organizarse lo político no da pie a un gobierno, sino a una lucha de intereses.

La crisis de Weimar efectivamente era visualizada por Schmitt como la crisis de los principios del parlamentarismo. En resumen, el parlamentarismo se muestra antipopular, no genera una auténtica representación, no puede mantener el orden frente a una revolución y conculca sus principios teóricos: realmente no hay división de poderes, las verdaderas decisiones se siguen tomando en secreto, propiamente la discusión parlamentaria es una farsa y la opinión pública está siempre manipulada.

Su antiparlamentarismo, sin duda, desplaza el poder hacia el ejecutivo en la forma, como ya he referido, de un presidencialismo.

3. La crítica al legalismo

Pocos años después, en 1932, realiza un extenso análisis de la república de Weimar en *Legalidad y legitimidad*[21]. Este escrito fue concebido por Schmitt

---

[21] Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität*, Duncker & Humblot, Múnich/Leipzig, 1932. Aquí se citará por: «Legalität und Legitimität», en *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Duncker & Humblot,

como un aviso, una llamada de atención, sobre «los peligros» a que abocaba la constitución de Weimar que irremediablemente había entrado en crisis[22].

En ese esfuerzo teórico para reconocer las contradicciones de una constitución que en sólo unos meses llevaría a Alemania al desastre, Schmitt esboza una pieza teórica sobre la legitimidad política como concepto diferenciado del de legalidad. La constitución de Weimar resultaba tan contradictoria porque conjugaba varios tipos de legitimidad, que se correspondían con cuatro formas de Estado. Es decir, alternaba cuatro lógicas distintas de formalización de una representación: El Estado legal (*Gesetzgebungsstaat*), el Estado jurisdiccional (*Jurisdiktionsstaat*), el Estado administrativo (*Vewaltungsstaat*) y el Estado gubernativo (*Regierungsstaat*).

La distinción entre ellos depende de cómo se expresa la última decisión, dice Schmitt, en saber cuál es «le dérnier ressort»[23], la última instancia de poder: si en leyes, en ese caso la última instancia es «el legislador»; en decisiones concretas para casos concretos, entonces la figura del poder es «el juez»; si en medidas, en cuyo caso la figura del poder es «el dictador»; o si, finalmente, en mandatos de autoridad, entonces la instancia correspondiente es una autoridad, «el pueblo», o su representante, «el presidente».

La distinción se reconduce aquí, como se puede percibir, al concepto de soberanía. En él se unen todos esos elementos, pues el soberano no sólo ordena, sino que escribe leyes y toma medidas. El último resorte es personal, por eso cada tipo de decisión genera una figura sobre la que pivota cada tipo de Estado.

El criterio de la distinción de las formas de Estado resulta de la respuesta a cómo se expresa la decisión en un «caso de excepción», es decir, en un caso que no está previsto en la ley; porque, para el «caso normal» en todos los tipos de Estado, en el contexto constitucional moderno, vale el principio fundamental de legitimación legal: la ficción de que han de ser las leyes y no las personas las que gobiernen. Por eso, también, cualquier decisión debe tomar una forma legal y se esconde tras esa forma en tanto que voluntad. La excepción, sin embargo, obliga al desenmascaramiento: la decisión se hace patente en la figura del legislador extraordinario.

El punto cardinal sobre el que quería poner el acento el escrito de Schmitt en julio de 1932, es que la «ficción de la legalidad» puede llegar a tal punto que «cierre la puerta tras de sí». Así lo dice en la presentación que hace años más tarde para la edición en *Verfassungsrechtliche Aufsätze*:

> La posibilidad de que un partido entre por la puerta de la legalidad y que, una vez que ha entrado, la cierre tras de sí; es decir, el caso típico de una revolución legal, se ha conocido y fijado aquí de una vez para siempre [...] el final del escrito es un aviso, la

Berlín, 1958, pp. 263-350. p. 345. Hay traducción española: *Legalidad y legitimidad*, traducción de José Díaz García, Aguilar, Madrid, 1971.

[22] Así lo reconoce Carl SCHMITT, en la explicación añadida para la nueva edición en *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialen zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlín, 1958, p. 345. Citaré de ahora en adelante «Legalität und Legitimität» y «Das Problem der Legalität» por esta edición.

[23] Carl SCHMITT, «Legalität und Legitimität», *op. cit.*, p. 264.

> última frase —«la verdad se vengará entonces»—, un grito de socorro. En aquel momento ese grito quedo encubierto[24].

La verdad se venga. Es decir, no se puede engañar sobre la legitimidad. Legalidad y legitimidad son conceptos irreductibles. Si se intenta reconducir uno a otro, —en el caso de Weimar, la legitimidad a la legalidad—, la legitimidad se manifiesta de un modo ilimitado por encima de toda la legalidad, hasta el punto de anularla en cuanto tal. Como dice Schmitt en el escrito: es el «suicidio de la legalidad». Eso es posible si queda alguna puerta para salir de la legalidad. Lo peculiar de la Constitución de Weimar es que, tras una máscara puramente legal, liberal y funcional propia de un Estado legislativo, incluía piezas teóricas pertenecientes a lógicas estatales diferentes camufladas tras la figura del «legislador extraordinario». Su segunda parte suponía una contra-constitución, porque los tres legisladores extraordinarios que admitía anulaban en cierto sentido la pura legalidad.

El legislador extraordinario *ratione materiae* permitía que de una manera legal, estableciendo un tipo más alto de legalidad reforzada por una mayoría cualificada, se dejara de lado la legalidad y con ello se transformara el Estado en un Estado jurisdiccional. Además preveía la Constitución de Weimar un procedimiento plebiscitario para el ejercicio de la democracia directa, incluyendo así un legislador extraordinario *ratione supremitatis*, por el cual se establece una ley a través del plebiscito y el referéndum. Se podía apelar al pueblo en razón de su superioridad como soberano. Sin duda alguna el concepto implícito en este legislador extraordinario pone en duda el carácter de representación del parlamento con el que necesariamente cuenta todo Estado legal, pues en este caso, la decisión popular tiene más fuerza de ley que la del parlamento. La mejor muestra de ello es que, para una ley de reforma de la Constitución, se exigía al parlamento los dos tercios de los votos, mientras que para una reforma constitucional que apele al plebiscito sólo se requiere una mayoría simple. En el extremo, el proceso plebiscitario puede desembocar en un tipo de Estado muy distinto, un Estado gubernativo[25]. El tercer elemento extraño a un sistema puramente legal es el provisorio, por el cual el presidente del Reich podía crear derecho, no sólo *praeter legem*, sino también *contra legem*, es decir, contra el legislador ordinario[26]. El artículo 48, párrafo 2, RV permitía tomar las medidas necesarias para el caso. La medida se expresa como ley y el presidente se convierte en un dictador legal; estamos entonces en un Estado administrativo. Ahora bien, si esto es así, entonces es inútil intentar asegurar ni un sólo derecho material, a no ser que se entiendan como exenciones o privilegios, pero en ese caso sería la segunda parte de la constitución realmente una contra-constitución en un grado extremo[27].

---

[24] Carl SCHMITT, «Legalität und Legitimität», *op. cit.*, p. 286; cfr. también Carl SCHMITT, «Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität», *Der Staat* 17, 1978, pp. 321-340, p. 333.

[25] Carl SCHMITT, «Legalität und Legitimität», *op. cit.*, p. 315.

[26] Ibíd., p. 320.

[27] Ibíd., p. 329. Idea que ya había desarrollado Carl SCHMITT en *Freiheitsrechte und institutionelle Garantien der Reichsverfassung*, Festschrift Rechtswissenschaftliche Beiträge zum 25jährigen bestehen der Handels-Hochschule Berlin, Verlag Reimar Hobbing, Berlín, 1931.

Es decir, el estado legal presupuesto en Weimar combinaba su propia lógica legalista, funcional y neutral —«sobre todo neutralidad ante la distinción entre justo e injusto»[28], en la que derecho es igual a ley y ley no es más que un procedimiento formal: «toda expresión de la voluntad popular vale como ley»[29]—, prevista en la primera parte de la Constitución, con una segunda parte, en que se intentan reforzar algunos derechos materiales, además del que ha de estar previsto en cualquier sistema puramente legal, sin el cual éste queda inmediatamente destruido, a saber: las mismas oportunidades para alcanzar la mayoría. Se puede decir que la Constitución de Weimar contenía tres constituciones distintas y la propuesta de Schmitt es desarrollarla en la línea del presidencialismo[30].

La tipología de las formas de Estado desarrolla para la nueva situación del moderno Estado de Derecho la vieja tipología de las formas de gobierno. El nacimiento del Estado hace obsoletas las viejas distinciones. El criterio de diferenciación de aquellas era fundamentalmente el número y la cualidad de los que gobiernan. Ahora el criterio es el modo de la decisión, la instancia en la que se expresa.

En «El problema de la legalidad», años más tarde, en 1950, completa Schmitt su argumentación con nuevos matices. De nuevo pone de manifiesto la implacable lógica del acceso al poder de Hitler. Weimar optó por la «la legalidad puramente formalista y funcional» frente al «derecho sustancial y la legitimidad histórica» y convirtió así al derecho en arma para los más terribles fines.

En ese escrito, Schmitt liga el principio de legalidad y el principio de legitimidad a dos diferentes concepciones de *lex*, que son las que se contraponen en la distinción extrema de los conceptos «*legal/rechtlich*»[31]. Según el primer concepto de *lex*, legalidad es el modo de funcionar de la burocracia estatal. La ley es una pura posición del Estado, pero no tiene nada que ver con el derecho. Las sociedades que se organizan con este tipo de ley, y que se corresponden con la sociedad industrial, se rigen por el principio de legalidad. El segundo concepto de ley es el que se deduce de un derecho sustancial. Las sociedades constituidas según un derecho concreto, un derecho sustancial (*substanzhaftes Recht*), se rigen por el principio de legitimidad y ciertamente por una «legitimidad histórica»[32]. No está lejos esta forma de argumentar del pensamiento del orden concreto tal como lo expondría años más tarde. Un verdadero derecho presupone configuraciones, instituciones y órdenes concretos.

4. El concepto de lo político

El gran descubrimiento es *El concepto de lo político*, de 1927, que se convertiría en un texto más amplio y definitivamente fijado 1932[33]. La sustitución

[28] Carl SCHMITT, «Legalität und Legitimität», *op. cit.*, p. 285.
[29] Ibíd., p. 281.
[30] Ibíd., pp. 345-350.
[31] Carl SCHMITT, «Das Problem der Legalität», *op. cit.*, p. 445.
[32] Ibíd., p. 445.
[33] Esta obra fue publicada varias veces. A través de las diferentes ediciones sufrió ciertos cambios. Cuantitativamente, la mayor diferencia está entre las ediciones de 1932 y 1933, que se

de la decisión política por el compromiso en el que todos los gatos son pardos, convierte el espacio político en una indefinición. La distinción amigo-enemigo como criterio de lo específicamente político en cualquier situación, acontecimiento, significación del lenguaje, se convierte para Schmitt en una clave interpretativa de lo realmente político.

> El problema es si existe alguna distinción específica, comparable a esas otras [bien-mal, bello-feo, rentable-no rentable, etc.], aunque, claro está, no de la misma o parecida naturaleza, independiente de ellas, autónoma y que se imponga por sí misma como criterio simple de lo político; y, si existe, ¿cuál es?[34].

Existe tal criterio: la distinción amigo-enemigo. Sus análisis sobre la distinción se continúan en su ensayo magistral *Teoría del partisano*[35] años después, publicado inicialmente en español y en algunos pequeños opúsculos recogidos en *Posiciones y conceptos*.

Se pueden diferenciar tres tipos de enemistad: convencional, real y absoluta[36]. El enemigo político se diferencia del convencional y del absoluto en que él es el enemigo real. No es el moralmente malo, el estéticamente feo, o el competidor económico con el que quizás puede ser ventajoso hacer tratos. Quizás sea a éstos a quienes podemos incluir en el grupo de los enemigos convencionales. El enemigo político no es tampoco un enemigo absoluto, es decir, no niega esencialmente al otro, no le tacha de in-humano y, por tanto, no supone una amenaza absoluta ni ha de ser aniquilado a cualquier precio. El enemigo político es simplemente un otro, que es un extranjero:

> La posibilidad de que existan relaciones específicamente políticas está en que no existen sólo amigos —los del mismo modo de ser (*Gleichgeartete*) y aliados— sino también enemigos. El enemigo es en un sentido existencial particularmente intenso un otro, un extraño, con el cual en un caso extremo son posibles conflictos existenciales[37].

¿Qué significa ese «otro»? No un sujeto individual, sino una totalidad de hombres que lucha por su existencia. Enemigo político es solamente el enemigo público: no es *inimicus*, sino *hostis*. La historia de Caín y Abel se repite de continuo en la historia de los hombres:

---

han tenido en cuenta en este trabajo. Desde el punto de vista cualitativo Schmitt consideró esas variaciones como irrelevantes para el contenido y sentido del escrito.

[34] Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlín, 1979. p. 26. Hay traducción española: *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, traducción de Rafael Agapito, Alianza, Madrid, 1991. p. 56.

[35] Carl SCHMITT, *Theorie des Partisanen. Zwischen Bemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlín, 1963. Hay traducción española: *Teoría del Partisano. Acotación al concepto de lo político*, Instituto de Estudios Políticos, traducción de Anima Schmitt, Madrid, 1966.

[36] Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 17.

[37] Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburgo, 1933, p. 8. La traducción en este caso es mía, porque no existe traducción española de esta edición, que no es completamente idéntica con la que quedó definitivamente fijada de 1932.

> El otro es mi hermano. El otro se muestra hermano mío, y mi hermano es mi enemigo. Adán y Eva tenían dos hijos, Caín y Abel. Así comienza la historia de la humanidad. Este aspecto tienen todas las cosas. Ésta es la tensión dialéctica que mantiene en movimiento la historia universal, y la historia universal aún no terminó[38].

Si esta historia se repite siempre no cabe entonces duda de que la política es el destino[39]. Mientras el hombre siga siendo hombre no se podrá librar de tener un enemigo.

Su empeño por mantener esa distinción como criterio definidor de lo específicamente político y alejada lo más posible de las categorías morales y moralizantes ha sido muchas veces vana, a juzgar por lo mal que se ha llegado a entender.

La posibilidad de la acotación de la guerra y el rechazo de la guerra discriminatoria se fundamenta en esta idea de la distinción de lo político y lo moral. Sólo quien puede acotar el concepto de enemigo y someterlo al ámbito de lo específicamente político y comportarse honestamente con él, según reglas establecidas, puede superar la discriminación absoluta, de un semejante.

III. EL ESTADO AUTORITARIO

Antes de llegar Hitler al poder Carl Schmitt había articulado sus conceptos políticos fundamentales. Con ellos analizó la nueva situación política en la que se encontró a partir de 1933. «Quienes faciliten la victoria a los nacionalsocialistas actúan demencialmente», escribía Schmitt el 19 de julio de 1932 en el *Täglicher Rundschau* bajo el título «La manipulación de la legalidad». Justo antes de que en las elecciones de ese mismo mes el NSPD obtuviera 230 diputados y que en 1933 fuera nombrado canciller Hitler con el voto de 248 diputados de un total de 584.

Lo tan temido por Schmitt, la debilidad del legalismo abstracto frente a la violencia incontrolada, es decir, la posibilidad de una revolución legal —como se titula otro de sus más célebres artículos— vino a hacerse realidad en Alemania a partir de 1933 y hasta 1945. Una vez instaurado el régimen, Schmitt decidió colaborar: se inscribió en el partido en 1933 y en ese mismo año se sucedieron algunos nombramientos y cargos: fue designado miembro del Consejo de Estado de Prusia, obtuvo la cátedra de Derecho Político de la Universidad de Berlín y le hicieron director de la sección de catedráticos de la Liga nacionalsocialista de juristas alemanes y del *Deutsche Juristen Zeitung*. En esos años Schmitt escribió artículos que justificaban algunas de las reformas

---

[38] Carl SCHMITT, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945-1947*, Greven Verlag, Colonia, 1950. p. 94. Existe traducción española: *Ex Captivitate Salus. Experiencias de los años 1945-1947*, traducción de Anima Schmitt, Porto y Cía., Santiago de Compostela, 1960.

[39] Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, p. 21 en la redacción del 33. También figura en la redacción del 63 en las pp. 76-77. Aparece esta afirmación, «Die Politik ist das Schicksal», en GOETHE, *Paralipomena zu den Annalen, Jubiläumsausgabe 30 Bd.*, p. 412. La frase fue dicha por Napoleón a Goethe.

jurídicas que se estaban llevabando a cabo, como fue el caso de la ley de plenos poderes, la «Ley para superar el estado de emergencia del pueblo y del Imperio»[40], participó en el anteproyecto de la «Ley de gobernadores del Imperio» por la cual se llevaba a cabo un creciente proceso de unificación en el Estado federal y posteriormente escribió un comentario positivo a ella[41]. En ese mismo año, aceptaba en una colaboración periodística, «El Estado del siglo XX» [42], el partido único como un elemento central del Estado y, finalmente, salía a la luz uno de los textos más partidistas de Carl Schmitt en esta situación política del III Reich, *Estado, movimiento y pueblo*[43]. Lo que en este libro se viene a defender es que el sistema liberal ha fracasado y que, por esa razón, la ley de plenos poderes ha venido a ser la nueva ley constitucional provisional de Alemania. La revolución que se había operado había sido perfectamente legal, es decir, formalmente correcta según los presupuestos implícitos en la Constitución de Weimar y había dado lugar a una nueva legalidad. El Canciller supone una magistratura distinta y superior a la supuesta en el artículo 56 de la Constitución de Weimar, porque se ha abolido la distinción entre el ejecutivo y el legislativo. La unidad política viene a tener ahora tres dimensiones: Estado, movimiento y pueblo, lo cual supone un nuevo modelo para la realidad sociopolítica del siglo XX. No acaba aquí el compromiso de Schmitt con el modo de configurarse lo político en la nueva situación, sino que en 1934 escribe el comprometido artículo «El Führer protege el derecho»[44], en el que se expresaba sobre las ejecuciones del 30 de junio y 2 de julio. Una de ellas, la de su amigo Schleicher. Schmitt reconoce los poderes excepcionales del Canciller, pero no justifica las acciones anómalas:

> Ciertamente la acción del Führer era auténtica jurisdicción. El no está sometido a la justicia, sino que él era la más alta justicia. No era la acción de un dictador republicano [...], la capacidad de juzgar del Führer deriva de la misma fuente jurídica que todo derecho de todo pueblo[45].

Efectivamente, en coherencia con su concepción de lo político y de la soberanía, argumenta que tras todo derecho positivo siempre está la decisión. Y la conformidad de la decisión con un derecho o con un *ethos* político es para cada momento histórico una cuestión abierta.

En el año 1936 se inició el ataque a Carl Schmitt por parte de la ortodoxia nacionalsocialista, de modo que dimite como presidente de la Liga de Juristas y como director del *Deutsche Juristen Zeitung*. Conservó, sin embargo, su puesto en el Consejo de Estado de Prusia, el cual, por lo demás, no volvió a reunirse

---

[40] Carl SCHMITT, «Das Gesetz zur Behebung der Not von Volk und Reich vom 24, März 1933», *Deutsche Juristen Zeitung*, 38: 7 (1933), pp. 455-458.

[41] Carl SCHMITT, *Das Reichsstatthaltergesetz*, Carl Heymanns, Berlín, 1933.

[42] Carl SCHMITT, «Der Staat des 20. Jahrhunderts», *Westdeutscher Beobachter*, 9: 151 (1933).

[43] Carl SCHMITT, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburgo, 1933.

[44] Carl SCHMITT, «Der Führer schütz das Recht. Zur Reichstagsrede Adolf Hitlers vom 13. Juli 1934», *Deutsche Juristen Zeitung*, 39: 1 (1934), pp. 945-950.

[45] Carl SCHMITT, *Positionen und Begriffe*, *op. cit.*, p. 299.

desde aquel año. Todavía hasta 1938 escribe artículos dedicados al análisis de la nueva realidad estatal nacionalsocialista hasta que finalmente desde su cátedra berlinesa publica el libro sobre Hobbes, que es una crítica a la forma estatal moderna[46]. El monstruo totalitario parece haber revelado finalmente su rostro a Carl Schmitt y comienza su lenta retirada del escenario público.

A partir de ese momento la mayoría de los escritos son sobre el orden y el espacio. El modo de pensar jurídico al que adscribe Schmitt su concepto de derecho es el pensamiento del orden concreto, *Konkretes Ordnungsdenken*. El concepto de derecho queda determinado primariamente en este modo de pensar por un orden concreto, el cual se explicitará, en un segundo momento, en el derecho positivo concebido ya como orden jurídico (*Rechtsordnung*). Con la distinción entre orden (*Ordnung*) y orden jurídico (*Rechtsordnung*) se supera la concepción del derecho como una normatividad vacía[47]. Para el modo de pensar jurídico del orden concreto, el «orden», también el jurídico, no es considerado ante todo como una regla o una suma de reglas, sino que la regla se entiende únicamente como un elemento e instrumento del orden. De ahí que la investigación sobre las normas y las reglas sea sólo una parte restringida, y precisamente derivada, de la total y plena temática de la ciencia jurídica. Todo derecho supone siempre una síntesis de normas y decisiones, pero, sobre todo, supone un orden concreto, un conjunto de figuras e instituciones concretas. De ahí que no deba convertirse nunca en algo abstracto. Todo derecho no puede ser más que un derecho «situado».

Esta idea que, desde su punto de vista, aparece ejemplificada en la política nacionalsocialista, como expresa en la conclusión de *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, cobra fuerza en el pensamiento de Carl Schmitt y se despliega magistralmente en *El nomos de la tierra en el derecho de gentes internacional*. Una vieja intuición, que, como intenté mostrar en *El nomos y lo político*[48], está presente desde 1916, se hace cada vez más clara y profunda. El Leviatán no deja espacio para nada que no sea él mismo. Como bien percibió uno de los grandes amigos de Schmitt, Ernst Jünger, el nihilismo contemporáneo viene de la mano de la tecnificación absoluta y el producto técnico más acabado del que tenemos experiencia es el Estado moderno. El refugio definitivo de Carl Schmitt ante ese nihilismo es *El Nomos de la Tierra*, una obra que ya estaba prácticamente acabada en 1945, pero que no se publicó hasta 1950[49]. A este libro

---

[46] Carl SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fhelschlag eines politischen Symbols*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburgo, 1938. Existe traducción española: *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, traducción de Francisco Javier Conde y edición y estudio preliminar de José Luis Monereo, Comares, Granada, 2006.

[47] Carl SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, *op. cit.*, p. 12.

[48] Montserrat HERRERO, *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, Eunsa, Pamplona, 2007.

[49] Carl SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven Verlag, Colonia, 1950. Existe traducción española: *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del ius publicum europaeum*, traducción de Dora Schilling; edición y estudio preliminar de José Luis Monereo, Comares, Granada, 2003.

precedió otro sobre el orden del espacio y el tiempo histórico, *Tierra y mar*[50]. Estos libros junto con su pequeña autobiografía *Ex captivitate salus*[51], han de entenderse como obras consolatorias para quien ha conocido y experimentado el horror y los límites del poder humano.

Una toma de la tierra consiste en un asentamiento, es decir, en el establecimiento de la vida de un grupo humano en un espacio. Este grupo humano, un pueblo, con su habitar configura el espacio. Con la fijación del espacio un pueblo adquiere una posición determinada —*Ortung*— respecto de otros límites espaciales que no son el propio. Y dentro de esta posición determinada, demarcada por límites territoriales, crea un orden. Tomar conciencia de una posición implica caer en la cuenta de que el propio asentamiento deja otros espacios fuera de sí que también pueden llegar a ser, o que ya son, asentamientos concretos. Es decir, implica la concepción de un espacio global no abstracto sino «situado», «poblado». Por tanto, un orden del espacio hacia dentro y hacia afuera de cada posición. Por esa dialéctica que se establece entre lo exterior y lo interior en toda toma de la tierra, se puede considerar el *nomos* como origen de la convivencia entre los pueblos, de la relación social y, por tanto, de las relaciones jurídicas y políticas. Cuando un pueblo se sitúa en un espacio y toma contacto con la tierra, comienza por limitar la tierra y acaba desarrollando una cultura.

Insiste en la relación de la palabra *nomos* con el espacio. Toda posterior ley se refiere a la observación de un orden primitivo, de una realidad. El *nomos* de la tierra lleva aparejado un orden del espacio con dos orientaciones: una hacia el exterior, las relaciones entre diversos órdenes espaciales; y otra hacia el interior, la organización del derecho, la economía y las demás relaciones sociales[52].

Ahora bien, el término *nomos* no designa fijeza, sino una «disposición», una forma general de actuar con respecto al espacio que comprende tres acciones: *nehmen*, *teilen*, *weiden* (tomar, dividir, cultivar). La toma de la tierra es la primera condición del hombre como habitante. Desde ella se despliega el orden de las categorías fundamentales de la vida en común. En la lápida de su tumba en Plettenberg está escrito «conoció el nomos». Efectivamente el *nomos* de la tierra es la última palabra de Carl Schmitt.

IV. EL ORDEN DEL MUNDO DESPUÉS DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

El *Großraum* (gran espacio) es uno de los más conocidos conceptos de Schmitt. Se comenzó a forjar ya antes de la Segunda Guerra Mundial. De hecho, el libro donde aparecía, *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für*

---

[50] Carl SCHMITT, *Land und Meer. Eine weltgeschichte Betrachtung*, Reclam, Leipzig, 1942. Existe traducción española: *Tierra y mar*, traducción de Rafael Fernández Quintanilla, prólogo de José Ramón Campderrich y epílogo de Franco Volpi, Trotta, Madrid, 2007.

[51] Carl SCHMITT, *Ex captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit*, 1945/1947, *op. cit.*

[52] Carl SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, *op. cit.*, p. 16.

raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht[53], se publicó justo en 1939, año en que comenzaba el segundo gran conflicto bélico en Europa. Este concepto fue, como el de *nomos*, desarrollado en la búsqueda de un principio de orden, en este caso para fundamentar el orden internacional. Es un concepto espacial y está en estrecha relación con el *nomos* puesto que indica, al igual que éste, nuevas tomas de la tierra. Es un concepto ordenador que pivota sobre la idea del Imperio[54] y que responde al nuevo modo de pensar planetario. Podemos hablar de novedad en este modo de entender el orden internacional, puesto que se destaca, tanto del orden del espacio fundado en los Estados nacionales vigente desde el siglo XVI hasta el XIX, como del orden con tendencia universalista de las democracias occidentales puesto en práctica a partir del siglo XIX. Muchas veces, en distintos lugares repite Schmitt la idea de que la época estatal ya ha pasado, de que se precisa descubrir un nuevo orden del espacio que responda a la llamada histórica ante la cual se encuentran los diferentes pueblos. La respuesta la encuentra en una pluralidad de órdenes con tendencia al gran espacio:

> La tarea de la ciencia del derecho alemana consiste, en la situación actual, en encontrar —entre la posición conservadora del actual pensamiento interestatal y la propagación de un derecho mundial universal no-estatal y no-nacional determinada por las democracias occidentales— un concepto concreto de «gran orden espacial», que evite las clásicas representaciones del espacio ya inválidas y que haga justicia tanto a la medida espacial de nuestra imagen actual de la tierra como a los nuevos conceptos de Estado y nación[55].

Los pequeños espacios son ya una etapa superada. El universalismo es, para muchos, el futuro. Y es frente a ese futuro frente al que se alza la idea de *Großraum*[56]. La teoría schmittiana del espacio no se puede entender en profundidad sin considerar esta oposición al universalismo espacial como teoría del intervencionismo, la expansión y el imperialismo. El adjetivo universal o universalista no es adecuado para caracterizar las realidades políticas. Sólo es posible hablar con propiedad de universalismo en referencia a la esfera religiosa. Precisamente porque, aunque la Iglesia es una estructura jurídica al modo del imperio, es de índole diferente. Se trata de una sociedad que no deja nada fuera de sí, es divina y es eterna, tiene su fin cumplido. Por todo ello, se

---

[53] Carl SCHMITT, *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für Raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht,* Deutscher Rechtsverlag, Berlín/Viena/Leipzig, 1939. De ahora en adelante se citará la edición de 1941.

[54] Carl SCHMITT, *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für Raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht, op. cit.*, pp. 36-37: «Tan pronto como sean reconocidos los grandes espacios de derecho internacional con prohibición de intervención para poderes de un espacio extranjero y salga el sol de la idea de imperio, será pensable una convivencia acotada en una tierra distribuida y podrá el principio de no intervención desarrollar su efecto ordenador en un nuevo derecho internacional.»

[55] Ibíd., p. 47.

[56] Carl SCHMITT, «Raum und Großraum im Völkerrecht», *Zeitschrift für Völkerrecht*, 24. Jahrg, 1941, pp. 145-179, p. 178: «El contra-concepto político de "gran espacio" no es "pequeño espacio". Esa sería una posición ya superada hace tiempo. El auténtico contrincante es el gobierno universalista y sus aspiraciones organizativas.»

puede decir que es universal y, por tanto, que carece de fronteras. Cualquier formación política, por el contrario, al no estar ordenada a fines espirituales —sobrenaturales— ha de tener necesariamente fronteras y límites. Es temporal y, por tanto, no puede aspirar a ser más que un gran espacio y, como tal, a tener unas fronteras. Frente a un concepto de espacio vacío, neutral, en el que fundaba la idea estatal, aparece uno cualitativa y dinámicamente configurado[57] al que Schmitt «*Leistungsraum*», una «esfera de organización, planificación y actividad humanas originadas de una tendencia global al desarrollo»[58]. El *Großraum* se configura sobre este tipo de espacio. En su opinión, el primer ejemplo histórico de una teoría del *Großraum* es la doctrina Monroe de 1823. En ella se dispone la independencia de todos los Estados americanos, se asegura la no colonización de ese espacio y la no intervención de poderes no americanos en él. Tal doctrina se puede considerar como principio de orden por la unión de tres factores: un pueblo despierto políticamente, una idea política y la exclusión de intervención, en el espacio regido por esa idea política, de poderes extranjeros. Hasta tal punto inspira esta doctrina la idea de *Großraum* que incluso Schmitt ve la posibilidad de traducirla a otros países y situaciones históricas. Ahora bien, siempre en su inspiración originaria y no en su degeneración, a saber, el imperialismo capitalista de Th. Roosevelt y Wilson, que ha venido a falsearla y hacia el que Schmitt siente un absoluto desprecio.

Aunque el concepto de *Großraum* haya sido inspirado a Schmitt por un determinado momento histórico, las circunstancias concretas que Alemania estaba viviendo en los años treinta del pasado siglo, es extrapolable a ellas. Así, Schmitt no abandonará la teoría del *Großraum* trás el fracaso del imperio alemán, después de la Segunda Guerra Mundial, como se hubiera podido esperar. Él mismo lo hace notar:

> Esa palabra (*Großraum*) está por encima, a pesar de ser muy querida en nuestro presente, de las coyunturas de la política diaria y periodística y de los cambios de la moda, que por otra parte afecta a todas las palabras[59].

Existe una estrecha relación entre este concepto espacial y el de imperio, *Reich*. Se puede decir que la concepción espacial del *Großraum* pertenece a la forma jurídica del Imperio. Para evitar cualquier error conceptual diferencia Schmitt los conceptos de *Imperium*, *Imperialismus* y *Reich*. El término «imperio» —*Imperium*— se entiende muchas veces en un sentido universalista, es decir, como la idea posible y deseable de una unión pacífica de todos los hombres y de todo el mundo bajo un mismo poder. Por imperialismo —*Imperialismus*— se entiende desde el siglo XIX la progresiva colonización y expansión de la economía capitalista. Frente a ambas concepciones entiende Schmitt por im-

[57] Carl SCHMITT, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, *op. cit.*, p. 7: «Para nuestro concepto de gran espacio se hace aquí claro que el espacio vacío, neutral-matemático está superado y en su lugar entra una magnitud dinámica y cualitativa.»
[58] Carl SCHMITT, *Völkerrechtlicher Großraumordnung*, *op. cit.*, p. 6.
[59] Carl SCHMITT, *Völkerrechtliche Großraumordnung*, *op. cit.*, p. 66.

perio —*Reich*— una forma política apoyada sobre los principios de tendencia al gran espacio —*Großraum*— y de no intervención. Él mismo lo define del siguiente modo:

> Son imperios en este sentido aquellas potencias rectoras y propulsoras cuya idea política irradia en un espacio determinado y que excluyen por principio la intervención de otras potencias extrañas[60].

Un imperio no es idéntico a un *Großraum*. Pero cada imperio supone un gran espacio en el que su idea política irradia, es decir, marca la dirección del desarrollo, de la actividad en ese gran espacio, sin por ello anular las diferencias que dentro del mismo se pueden encontrar, por ejemplo, los diferentes pueblos o naciones. El concepto de imperio comprende tres elementos: un *Großraum*, un pueblo y una idea política[61]. Ni el *Großraum* ni el imperio son bloques absolutamente cerrados, sino que se prestan a múltiples relaciones de derecho internacional.

Con este aparato conceptual analiza la situación política al acabar la Segunda Guerra Mundial:

> Hoy, 1954, se divide la tierra —el planeta en que vivimos— en dos partes, en una mitad oriental y en una occidental, las cuales se enfrentan como enemigos en una guerra fría y en ocasiones también en una guerra encendida. Ésta es la división actual de la tierra[62].

En esta situación, ¿hacia dónde habría de apuntar el nuevo *nomos* de la tierra? Una cierta respuesta aparece en la conferencia pronunciada por Schmitt sobre *El Orden del Mundo después de la Segunda Guerra Mundial* en el Instituto de Estudios Políticos en Madrid, al ser nombrado miembro de honor en 1962[63] y también en la pronunciada en mayo de 1943 en el mismo Instituto con el título *Cambio de estructura en el Derecho Internacional*[64]. Existían entonces tres posibilidades de las cuales sólo la tercera considera Schmitt auténtica. La primera posibilidad consistía en que uno de los bloques enfrentados en la guerra fría venciera sobre el otro y así se pudiera lograr la esperada unidad del mundo en la que sólo existiría un poder que organizaría y planificaría técnicamente el

---

[60] Ibíd., p. 36.

[61] Ibíd., p. 38.

[62] Carl SCHMITT, «Der neue Nomos der Erde», *Gemeinschaft und Politik. Zeitsschrift für soziale und politische Gestaltung,* 3. Jahrg., Heft 1, Bad Godesberg hrsg., 1955, pp. 7-10, p. 8. Tal división le parecía a Schmitt superficial, en tanto que ambos términos son relativos a la posición desde la que se realiza la descripción. Así, dice: «En relación con Europa, América es el Oeste; en relación con América el Oeste son China y Rusia; en relación con China y Rusia es Europa el Oeste. Desde el punto de vista geográfico no encontramos ni una frontera fija ni una explicación para la contraposición de la enemistad.» Ibíd., p. 9. Schmitt prefiere a ésta la contraposición entre tierra y mar.

[63] Se publicó en 1962 en la *Revista de Estudios Políticos*, n.º 122.

[64] Carl SCHMITT, *Cambio de estructura en el Derecho Internacional*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1943.

mundo, con lo que se conseguiría la paz. La segunda era la de mantener el mundo en un equilibrio de dos bloques, lo cual llevaría consigo una tensión agudizada con el progresivo desarrollo de los medios técnicos de hacer la guerra. La tercera tiene en cuenta el espacio global del planeta y, por tanto, se refiere al *nomos*. Se trataría de un nuevo orden de toda la tierra. Supone una manera nueva de entender la relación entre unidad y multiplicidad que no es la conquista, la colonia. Ya no queda ninguna tierra nueva por conquistar, ningún espacio libre. El nuevo orden, por tanto, no puede venir por el descubrimiento de un nuevo mundo como fue el caso con la conquista de América, ni tampoco va a venir a través de los descubrimientos de la técnica. Se necesitan decisiones políticas que hagan posible un nuevo orden del planeta. El planteamiento schmittiano es tajante: «Son históricamente inminentes nuevas líneas de amistad. Pero no sería bueno que surgieran a través de nuevas criminalizaciones»[65].

Con este interés, se pregunta Schmitt cuáles son las líneas que dibujan el nuevo orden del mundo. Y responde con la alusión a tres fenómenos que constituyen problemas objetivos de la situación del mundo en el siglo XX: el anticolonialismo, la conquista del espacio por medios técnicos y el desarrollo industrial de las zonas subdesarrolladas por los países desarrollados.

Es a esta última a la que concede más peso. Se puede avanzar que la clase de espacio que determinará el destino de todos los pueblos de la tierra es el espacio del desarrollo industrial[66]. Y en este punto el mundo está lleno de contradicciones. Por un lado, aparece como un ámbito puramente comercial para el progreso de la humanidad, en que los países más desarrollados pretenden ayudar a los menos desarrollados. Por otro lado, es patente que es en ese campo en el que más intensamente tiene lugar la guerra fría. Frente a estos problemas hay dos posibilidades de respuesta y de decisión:

> ¿Se agudizará el dualismo de la guerra fría o se formarán una serie de grandes espacios autónomos (*Großräume*) que produzcan un equilibrio en el mundo, y de esa manera la condición previa para un orden estable de paz? Las dos posibilidades están abiertas. Aquí tenemos por consiguiente un campo para la libre decisión política y para la responsabilidad histórica[67].

---

[65] Carl SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, *op. cit.*, p. 299.

[66] Carl SCHMITT, *La Unidad del Mundo*, traducción de Antonio Truyol y Serra y prólogo de Florentino Pérez Embid, Ateneo, Madrid, 1951, pp. 17-19. También en el mismo sentido afirma en *Völkerrechtliche Großraumordnung*, *op. cit.*, p. 328: «La cuestión viene determinada por la específica estructura económica e industrial.»

[67] Carl SCHMITT, «El Orden del Mundo después de la Segunda Guerra Mundial», *Revista de Estudios Políticos*, 122 (1962), pp. 19-38, p. 35. En este sentido subraya Schmitt la responsabilidad del poder político.

30. BERTRAND DE JOUVENEL: EL ESTADO Y EL CRECIMIENTO DEL PODER

ARMANDO ZEROLO DURÁN
Universidad CEU San Pablo

SUMARIO: I. Autor.—II. Contexto.—III. Texto.—1. *L'Économie dirigée.*—2. *Le réveil de l'Europe.*—3. *Après la défaite.*—4. *D'une guerre à l'autre.*—5. *Napoléon et l'Économie dirigée: Le Blocus continental.*—6. *Du Pouvoir.*—7. *Problèmes de l'Angleterre socialiste.*—8. *La ética de la redistribución.*—9. *La soberanía.*—IV. Anexo bibliográfico.

I. AUTOR

Bertrand de Jouvenel, barón de los Ursinos[1], nació en 1903 y murió en 1987. Hijo de su tiempo, vivió en su propia familia las contradicciones que marcaron el devenir del siglo XX. Su padre, Henry de Jouvenel, era realista, católico y tradicionalista, ocupó altos cargos de responsabilidad en la política francesa, tanto en la vida doméstica como en las relaciones internacionales. La activa vida paterna dio al joven Bertrand una visión de la política muy apegada a los hechos, hasta el punto de que pudo ser testigo de la firma del Tratado de Versalles, conocer directamente a Benito Mussolini o al propio presidente de la República francesa. Su madre, Sara-Claire Boas, judía y de orientación masónica, procedía de una familia alto-burguesa con importantes contactos en la vida social y política.

El siglo XX, que es posiblemente el siglo más corto de la historia contemporánea, pues no nació hasta el primer golpe de cañón en 1914[2], y terminó con la caída del Muro de Berlín y el fin de los antagonismos ideológicos en 1989, vio aparecer en escena a un Jouvenel prematuramente adulto. En efecto, hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial, Jouvenel disfrutó las mieles de la vida aristocrática tradicional, en las propiedades familiares, en grandes salones intemporales, ricas bibliotecas y tertulias familiares interminables. No recibió enseñanza reglada hasta los quince años y su educación corrió a cargo de institutrices y de sus propios padres, junto a los que descubrió el gusto por la literatura, el arte, el pensamiento y una marcada sensibilidad por lo público.

[1] Aunque renunció voluntariamente a su título en 1941.

[2] El propio JOUVENEL, en *Los orígenes del Estado moderno,* escribe que 1914 fue la «fecha en la que el primer disparo de cañón inicia una época nueva de connotaciones sociales».

Sólo el comienzo de la Primera Guerra Mundial llevó al todavía niño Bertrand a una madurez prematura. La movilización general y la muerte de su apreciado tío, Robert de Jouvenel, consecuencia de una herida de guerra, causaron una honda impresión en el niño. Pronto vio que Europa se veía lanzada a una confrontación fratricida que ponía en juego todo aquello que había dado vida a un espíritu intemporal. La posteriormente llamada «crisis de Occidente» irrumpió con toda su brutalidad en la vida personal y familiar de Jouvenel y, por esta razón, la reflexión sobre la decadencia y la fragilidad del orden serán los temas predilectos del pensador francés.

Su vida, entrado ya el siglo XX, transcurrió, según escribe en su biografía, como «llevado por el flujo de la historia a través de una serie de escenas diferentes, viajero que no ha escogido su itinerario, paja sensible y consciente llevada por el río»[3]. Su vida y el momento histórico que le tocó vivir nunca se separaron, formando una unidad que se refleja tanto en su modo de pensar como en los resultados de su trabajo. Como periodista, político, militar, escritor o profesor, siempre acabó profundamente comprometido con las realidades más concretas del mundo, complicado en las más diversas polémicas y siempre adoptando la misa actitud de apertura y espera. Nunca se adhirió a ninguna ideología y el criterio para defender algún interés de grupo o partido, si alguna vez lo hubo, no fue la posibilidad de ganar poder, sino la de ponerse del lado del débil.

Quizás su actitud discursiva, más propia del pensador que del hombre de acción, le llevó a cometer ciertos errores que marcarían el resto de su vida. Aunque siempre defendió su condición de hombre de estado, no alcanzó el verdadero lustre personal hasta que no se entregó vocacionalmente al pensamiento y la escritura.

En efecto, podemos diferenciar claramente dos etapas en la vida de Bertrand de Jouvenel. Una primera que coincide con una vida activa, entregado al periodismo, a la política y a la vida pública, que termina con el inicio de la Segunda Guerra Mundial y su exilio en Suiza; y una segunda que empieza con la redacción de las primeras páginas de su libro *El Poder. Historia natural de su crecimiento*, y que significa su consagración como pensador político y su definitiva entrega al mundo académico. En la transición de una época a la otra, no sólo juegan un papel importante las circunstancias políticas de la guerra y su obligado exilio para esconderse en Suiza y salvarse de los servicios secretos nazis, sino la significativa presencia de su segunda mujer, Hélène Duisegneur. Fue con ella con quien conoció la fe cristiana[4] y gracias a ella pudo perseverar en la defensa de los principios fundamentales de la civilización que ambos amaban piadosamente.

---

[3] *Un voyageur dans le siècle,* «L'intention de ce livre», Robert Laffont, París, 1980, p. 15.

[4] «Dios ha tocado mi corazón con Hélène. Amarla es el paraíso y es a partir de este paraíso que debo combatir sin odio» (*Revoir Hélène*, p. 39). La conversión religiosa de Jouvenel es un hecho frecuentemente ignorado que conviene tener en cuenta a la hora de entender su itinerario intelectual: «Soy católico, y la vuelta a una fe viva tras el agnosticismo de mi juventud ha sido uno de los acontecimientos más importantes de mi vida» (carta al editor de *La soberanía* con fecha de 20 de julio de 1956, Archivos BNF.Don 90, 39, Boîte 58).

II. CONTEXTO

El siglo XX fue un siglo sin personalidad política propia, un tiempo de cosecha más que de siembra, y en el que se recogieron las cizañas esparcidas en los siglos anteriores. Jouvenel se vio inmerso en esta época de escasez y de sequía política. Vivió en primera persona la Primera Guerra Mundial; la posterior fundación y fracaso de la Sociedad de Naciones, de la que su padre fue impulsor; la injusta y humillante política exterior francesa que llevó a la fulminante derrota en la *Blitzkrieg*[5]; la desaparición de toda una generación que ya no volvería a disfrutar de la excelencia de la cultura; la Segunda Guerra Mundial; el exilio y el rechazo de sus compatriotas; el progreso del comunismo y la socialdemocracia y, en definitiva, la descomposición del orden occidental.

Es natural que su libro más importante, *El Poder,* comience diciendo que «esta obra es un libro de guerra en todos los aspectos», pues la Segunda Guerra Mundial abrió los ojos a toda una generación y abrió una herida que venía largo tiempo supurando. El hecho de que Jouvenel pasase prematuramente a la madurez a causa de la Primera Guerra Mundial y de que la Segunda Guerra Mundial marcase el punto de inflexión en su vida intelectual no es accidental, y podemos decir que su pensamiento está marcado por la guerra y el conflicto.

La guerra civil europea es una guerra total que pone en juego todos los factores humanos, materiales y espirituales. Es el reflejo de una realidad política que ha sido capaz de movilizar a la sociedad entera y a cada uno de los hombres en cuerpo y alma. Es la muestra más palpable de que se ha alcanzado la plenitud de una forma política que perseguía el dominio total de las personas.

La diferencia entre Jouvenel y muchos otros pensadores contemporáneos es que lo que para estos es el fin, para aquel es sólo un paso más. En efecto, fue un tópico en la época, y aún lo es hoy, pensar que la Segunda Guerra Mundial había significado la explosión final de un sistema y suponía el punto de arranque de una nueva realidad política, dominada por la paz y el bienestar. Ingenuamente se pensaba que se había llegado al fin de los antagonismos y que a partir de entonces se trataba de construir un camino hacia la paz perpetua.

Realidades políticas como la socialdemocracia, el Estado de Bienestar, la profusión de organizaciones internacionales de carácter colectivista y la pérdida progresiva de la libertad preocuparon al pensador francés y corroboran su tesis de que la Segunda Guerra Mundial fue un espaldarazo al crecimiento indiscriminado del poder, acaparando no ya solamente el ámbito político, sino también el social y familiar, hasta llegar al personal (sexual).

En efecto, la segunda mitad del siglo XX acapara la práctica totalidad del análisis político del pensador francés, lo cual no resta importancia a sus obras de juventud, pero es cierto que incluso sus primeros trabajos miraban como profecías lo que más tarde tomaría cuerpo en Europa. Las guerras no fueron el final de una política equivocada, sino el principio de unos nuevos medios de dominación que harían al poder todavía más temible.

---

[5] Cfr. *Après la défaite*, Plon, París, 1941.

Los modos brutales de los totalitarismos, comunista y nacional socialista, no consiguieron su fin que, en palabras de Jouvenel, consistía en dominar cuerpos y almas. La posguerra europea fue el momento en que el poder encontró la situación sociológica propicia para desarrollar unos medios de acción más moderados y sutiles que serían capaces de llegar más lejos. La socialdemocracia se hizo con el poder y, sin renunciar a los fines de sus progenitores, se cubrió con piel de cordero y transformó los medios empleados en la guerra total para conseguir el dominio absoluto. Consciente o inconscientemente, siguió los consejos sansimonianos y persiguió la revolución, no desde el poder, como el comunismo, sino desde la sociedad. Más de cien años después fueron comprendidas las enseñanzas de los primeros sacerdotes socialistas y se aplicaron a conseguir la eliminación de la política con la tecnificación de la sociedad.

Para Jouvenel, «el socialismo va más allá del establecimiento de la mera justicia. Persigue establecer un nuevo orden de amor fraterno» que parte de «un hombre nuevo que encuentra su deleite en el bienestar de sus hermanos»[6]. En efecto, como explica Dalmacio Negro, «el socialismo vio en el Estado el instrumento ideal para transformar las sociedades y realizar el ideal de la comunidad mediante el logro del bienestar general, sustituyendo la política por la economía (Política económica en lugar de Economía política), destinada a convertirse aparentemente en el contenido esencial de lo público»[7].

El Estado de Bienestar es el modo más inmediato de convertir la política en economía y, así, someter la libertad política a la tiranía de la administración racionalizada. La socialdemocracia, que es su ideología, parte de una confianza ciega en el materialismo estatista, para la cual, en palabras de su fundador Ferdinand Lassalle, «el Estado es Dios». No en vano también se ha dado en llamar a la forma estatal de la posguerra europea «el Estado Providencia»[8].

El problema que analiza Jouvenel es que «cuando buscamos la seguridad social, encontramos el Estado autoritario»[9]. En efecto, «desde que esperamos del Estado una protección, una seguridad, le basta justificar sus invasiones por las necesidades de su protectorado, de su "patronato"»[10]. El debilitamiento de lo político y lo social que se ha venido produciendo en los últimos siglos ha dado como consecuencia una pérdida de la seguridad necesaria para que los hombres puedan realizar acciones con relación a un futuro no demasiado cercano. La libertad, que en su misma esencia requiere la posibilidad de actuar con relación al futuro, se ve imposibilitada por la destrucción del medio estable en el que hombre se desenvuelve.

El ataque iniciado contra las instituciones jurídicas, sociales y políticas ha dado lugar a un vacío político que necesariamente tenía que ser ocupado por un ente suficientemente fuerte y grande como para ocupar todo el espacio. La eli-

---

[6] *La ética de la redistribución*, «Socialismo como la ciudad del amor fraterno», Encuentro, Madrid, 2009.

[7] *La tradición liberal y el Estado*, Unión Editorial, Madrid, 1995, p. 217.

[8] Cfr. Augusto del Noce, *Agonía de la sociedad opulenta*, Eunsa, Pamplona, 1979.

[9] *Du Pouvoir*, VI, XVIII, p. 567.

[10] Ibíd.

minación de la propiedad, el crédito bancario, la disolución del matrimonio, la excesiva dependencia municipal, el sufragio universal, etc. son cambios dirigidos a debilitar la estabilidad necesaria para que se de la libertad política. Por esta razón, analiza Jouvenel, los hombres, convertidos en individuos, separados e incomunicables, «esperan del Estado que procure un abrigo. Regocija a todos los candidatos a la seguridad la aceptación de su crecimiento: mirado, si se quiere, como una sombrilla viviente, se consiente y se aplaude su proliferación»[11].

III. TEXTO[12]

1. *L'ÉCONOMIE DIRIGÉE*[13]

Es el primer ensayo serio de Jouvenel, escrito cuando apenas contaba veinticinco años y que, dado su rigor, le sirvió para colocarse en la primera línea de la nueva generación de pensadores franceses[14]. Pese a que «se trata de una obra socialista —escribe Dalmacio Negro— o por lo menos intervencionista»[15], Jouvenel dirá cincuenta años después que «he encontrado puntos de vista que aun hoy me parecen sanos y razonables, aquellos de una generación sin exaltación ni utopía, preocupada por una economía que fuese socialmente benéfica»[16].

Frente a un cambio de situación radicalmente nuevo en la historia, con el éxodo masivo del campo a la ciudad, el Estado debe intervenir para poner remedio a las graves situaciones que se originan. El fin principal del autor es conseguir el mayor bien de todos, para lo que sugiere soluciones económicas. Su punto de vista es que en una economía fuerte y activa los servicios sociales crecerán más rápido que los dividendos distribuidos. Sintetizando con una frase que se haría célebre: «En el siglo XIX el trabajo era la vaca lechera del capital, en el XX el capital será la vaca lechera del trabajo».

Hay épocas que necesitan de un Estado más fuerte y otras que no. Si en el siglo XIX fue necesario que se sembrase ahora es necesario que también se coseche y se empaque, es el momento de las «disciplinas colectivas». ¿Quiere esto decir que la iniciativa está muerta? «¡No!, el Estado guía, pero el individuo actúa. La libertad se ejerce en un marco fijado por la autoridad. Y por decirlo en una palabra, el Estado no hace más que determinar las condiciones propicias para un desarrollo en el sentido deseado»[17].

La idea de *diriger*, de dirección, no hace referencia a un concepto intervencionista o estatista, sino a la idea de que la política tiene un papel fundamental

[11] *Du Pouvoir,* VI, XVIII, p. 569.

[12] Hemos seleccionado las obras en las que el análisis político del autor es más explícito, lo que no resta importancia ni interés a las que no aparecen en la presente relación.

[13] *L'Économie dirigée. Le programme de la nouvelle génération*, Valois, París, 1928.

[14] Cfr. Olivier DARD, *Bertrand de Jouvenel*, Perrin, París, 2008.

[15] «Prólogo», en *El Poder*, Unión Editorial, Madrid, 1998, p. 21.

[16] *Un voyageur dans le siècle*, «L'Économie dirigée», p. 86.

[17] *L'Économie dirigée,* «Le gouvernement des choses», p. 131.

en la agrupación de voluntades, en la consecución de fines propuestos como buenos. Por aquel entonces no estaba elaborada en su pensamiento la idea de autoridad que vería la luz con *La Soberanía*, pero ya se podía percibir hacia dónde evolucionaría su desarrollo. La importancia de un carácter fuerte que fuese capaz de agrupar voluntades se le estaba haciendo evidente en su accidentada vida política y, poco a poco, iba cobrando forma en su pensamiento.

Al mismo tiempo que destacaba el papel incentivador de la autoridad, no dejó de lado su tendencia liberal y la necesidad de limitar el gobierno. Así, para su visión todavía juvenil, el Estado debía proporcionar las condiciones necesarias para la consecución de un fin (principalmente el desarrollo económico) aunque «lo prepara pero no lo impone».

Mucho más tarde, sobre este libro y las posibles contradicciones que pudiese haber en su obra, el propio Jouvenel diría: «Cuando escribí mi primer libro, *L'Économie dirigée* (1928) —por cierto, que fui el primero en utilizar esta expresión—, me enfrentaba al problema de una falta de organización económica. Cuando escribí *Du Pouvoir* (1945) me enfrentaba a la enormidad del aparato estatal. Si se leen al mismo tiempo, evidentemente ofrecen contradicciones, pero son reacciones a diferentes situaciones. Cuando hablo con profesores jóvenes me sorprende su preocupación por ser coherentes consigo mismos. Yo nunca he tenido esa preocupación llevado por la necesidad de adaptar mis pensamientos a la situación con la que trataba»[18].

2. *LE RÉVEIL DE L'EUROPE*

Corrían los últimos meses del año 1938 y el libro de Jouvenel *Le réveil de l'Europe* había sido publicado en marzo del mismo año. Lo que en él se trataba venía siendo confirmado y agravado por los acontecimientos. El título, significativamente optimista, indicaba la preocupación del autor por una Europa revuelta desde hacía dos siglos que aún podía despertarse. Como en todas sus obras, y como es propio de un pensador que confía en el importante papel de la política, destaca la responsabilidad que tiene la elite dirigente en retomar el ritmo del verdadero progreso. En el libro trata de responder a la pregunta de «cómo evitar a nuestra civilización la decadencia y posterior caída común a todas las civilizaciones precedentes»[19] y para ello examina los grandes acontecimientos contemporáneos. El siglo que empezó con el optimismo de los felices años veinte pronto vivió la crisis del capitalismo y del internacionalismo y se vio irremisiblemente avocado a un enorme conflicto internacional. Todavía no había estallado la guerra y, teniendo en cuenta que la redacción del manuscrito comenzó en 1933, los temas tratados sólo apuntaban un problema que aun no se había mostrado con toda su virulencia. La relación directa entre la decadencia moral

---

[18] Carta al profesor Elliott con fecha de 18 de junio de 1958 (Archivo personal del profesor Elliott).

[19] *Le réveil de l'Europe*, Préface, p. 10.

y el fortalecimiento de las instituciones hace que en Europa los regímenes totalitarios progresen rápidamente.

Por ello, anticipando sus grandes tesis, afirma que sólo una acción política encaminada a promover la virtud entre los hombres les hará verdaderamente libres. Como Burke, que escribía que «durante toda mi vida he tratado de familiarizarme con la naturaleza humana, pues de otro modo no estaría capacitado para contribuir siquiera con mi humilde parte al servicio de la humanidad», Jouvenel piensa que para conocer la naturaleza humana hace falta «un poco menos de orgullo y más paciencia para obtener del hombre una idea justa, sin lo cual es imposible una buena política»[20]. Por cierto, ya en este texto temprano apunta que la aportación de la Iglesia al conocimiento del hombre es fundamental y que ningún pensador moderno, como Rousseau, Bentham o Nietzsche, «ha sido capaz de dar cuenta de los confusos movimientos de la naturaleza humana»[21] como las hipótesis de la teología sobre el Pecado Original o la Gracia.

3. *APRÈS LA DÉFAITE*[22]

La derrota francesa es objeto de un análisis profundo por parte del autor en *Après la défaite*, libro escrito en el contexto de la *Blitzkrieg* (guerra relámpago) cuando Francia es derrotada fulminantemente por el ejército alemán hasta ocupar París[23]. ¿Qué ha propiciado que tenga lugar la humillante reunión de Hitler con los plenipotenciarios franceses en el mismo vagón de 1918[24]? ¿Qué le ha pasado a aquella Francia todopoderosa para derrumbarse de esta manera? La obra hace un estudio del período de entreguerras en el que Francia usa su fuerza y prestigio en acciones convulsas mientras que Alemania prepara silenciosamente su entrada en la escena internacional. La incompetencia de la clase dirigente para asumir su evidente liderazgo y una serie de ideas erróneas han llevado en dos décadas a la ruina a toda una nación y a Europa.

La tesis del autor es que no se pueden separar radicalmente las dos grandes guerras pues todo empieza con la primera, tras la cual la moral burguesa asciende al gobierno, se consolida el principio de las nacionalidades y se fragua la revolución de la juventud. La nueva burguesía ignora su responsabilidad y tanto el mundo intelectual como diplomático, económico, militar y político se acomodan en un una situación de autocomplacencia inhibida de todo compromiso.

Todo lo contrario sucedió en Alemania que, utilizando los recursos puestos al servicio del poder en la Primera Guerra Mundial, fue capaz de movilizar a

[20] Ibíd., p. 249.

[21] Ibíd.

[22] *Après la défaite*, Plon, París, 1941.

[23] La división de Rommel llegó a cubrir 240 kilómetros en un día.

[24] El 17 de junio Pétain transmitió a Hitler una propuesta de armisticio y, el 22, en el mismo vagón de ferrocarril donde se había firmado la capitulación alemana de 1918, se formalizó la rendición de Francia. De esta forma Hitler dejaba bien claro que esta negociación era la contrapartida de noviembre de 1918.

toda su población en favor de la nueva idea nacional. A esto se suma la nacionalización de la idea del sacro imperio romano germánico, que de ser la garante de una unidad heredada pasa a ser el fundamento de tal unidad, dotando de principios *cuasi* religiosos al nuevo Estado. La literatura ahonda en el problema y, mientras que los franceses buscan la esencia del yo y se pierden en historias de individuos extraordinarios en un mundo mediocre, los alemanes escriben en un lenguaje accesible sobre gentes sencillas del pueblo a la conquista de un mundo maravilloso. Son ideas liberadoras que prometen una salida del aislamiento individualista al que se veían sometidos los hijos del siglo XIX.

El sentimiento utilitarista anglo-francés, que acabó por reducir el hombre a puro animal de consumo, provocó un movimiento exagerado del pensamiento alemán hacia un comunitarismo nihilista. La mezcla de romanticismo y resentimiento hizo soñar a los germanos con una época de gloria en la que unos hombres sin miedo a la sangre ni al dolor, eran capaces de dar su vida por la nación. Los ideales guerreros educaron a los espíritus en una idea socializante que los volcó hacia la acción bélica como ideal de excelencia.

4. *D'UNE GUERRE À L'AUTRE*

El libro, compuesto por tres tomos, trata de explicar qué pasó en Europa en la primera mitad del siglo XX, las consecuencias de la Primera Guerra Mundial, la sociedad que de ella surgió y cómo una serie de factores sociales y políticos desencadenaron la Segunda Guerra, que bien podría ser considerada la continuación de la primera.

El primer tomo, *De Versailles à Locarno*[25], analiza cómo fue cambiando la postura de la diplomacia francesa en el corto período comprendido entre las firmas de dos célebres tratados: el de Versalles y el de Locarno. Cómo el primero simboliza el optimismo y el entusiasmo de una nación que se siente dueña y señora del orden internacional y se permite aplastar al adversario, y cómo el segundo, firmado tan sólo siete años después, responde ya a una clase que claudica frente a las presiones exteriores y se atrinchera en su moral autocomplaciente y burguesa.

El segundo tomo, titulado *La décomposition de l'Europe libérale (octobre 1925-janvier 1932)* tiene como idea eje la renuncia francesa a su responsabilidad en el mantenimiento del orden en Europa central, es el período de la *Grande Retraite*. Francia se mantuvo muy lejos de las ideas imperialistas y sus prioridades políticas consistían en deshacerse de la carga económica que suponía su predominio estratégico en Europa y, por otro lado, descartar cualquier peligro de ser invadida. De esta forma, tanto el pueblo francés en bloque como sus dirigentes renunciaban expresamente a su función exterior y volvían la mirada a los países que esperaban algo de ellos. Francia «no se sintió orgullosa por su posición. No supo ver las oportunidades que la historia nos brindaba ni las res-

[25] *De Versailles a Locarno*, Calmann-Lévy, París, 1940.

ponsabilidades que la victoria nos obligaba a asumir. A la tensión moral que exigía un papel así de importante, Francia prefirió la tranquilidad que nos otorgaba, provisionalmente, el abatimiento de Alemania»[26].

La renuncia francesa a su espacio y su respectiva ocupación pacífica por parte de Alemania era vista por Inglaterra y Estados Unidos con relativa tranquilidad debido a la situación de bonanza económica que se vivía antes de la crisis del 29. Después de este momento, en el que el bienestar reinante deja de ser fuente de tranquilidad política, la situación en occidente cambia y el orden se rompe. Al tiempo que las instituciones económicas se derrumban, las instituciones políticas se quiebran y, entre ellas, la más importante la Sociedad de Naciones. El tomo se detiene con el inminente cisma que afectará a Europa.

El último tomo, titulado *La dernière année*[27], está compuesto por artículos aparecidos en *Candide*, *Paris-Match*, *Paris-Soir* y *Le Journal* además de análisis publicados en *La Revue de Paris* y *La Revue Hebdomadaire*, en la última fase de la guerra y acabada ésta.

Los tres volúmenes todavía forman parte del género de análisis político y sociológico que tanto utilizó el filósofo francés en esta etapa temprana de su producción intelectual y conservan todo su valor.

5. *Napoléon et l'Économie dirigée: Le Blocus continental*[28]

Este trabajo también fue escrito en esta prolífica etapa y consiste en un análisis más histórico que los anteriores, aunque con un alto contenido económico. No obstante el delicado momento histórico que estaba viviendo Europa y, particularmente, Francia y el propio Jouvenel, la obra se ciñe rigurosamente a la historia y no cae en la tentación ideológica de avivar las pasiones con hechos pasados. En el prólogo escribe que «la Historia no es la sirviente de la Actualidad. Por el contrario, su virtud es educar la mirada para que tengamos unos ojos más calmados sobre el presente, desprovistos de los odios que nos ha enseñado la vanidad».

El libro nació de la sorpresa del autor ante la ausencia de estudios en su propia lengua sobre el modo en que la Francia napoleónica fue capaz de gobernar el Viejo Continente. Trata en extensión la estrategia política seguida por Napoleón contra el imperio británico y las nefastas consecuencias que ello tuvo para el continente. Ante la imposibilidad de hacer frente a los ingleses por mar, Napoleón decidió aislar la isla con un embargo económico con la intención de «arruinar a Inglaterra cerrando Europa a sus exportaciones». El Napoleón guerrero, a lomos de su caballo, es pintado en este caso por Jouvenel en una actitud mucho menos familiar al gran público pero más próxima a la realidad: sentado en su mesa, rodeado de expertos, haciendo la guerra también a la población civil.

[26] *La décomposition de l'Europe libérale*, Introduction, p. IV.

[27] *La dernière année*, Constant Bourquin, Ginebra, 1947.

[28] *Napoléon et l'Économie dirigée: Le Blocus continental*, Les Éditions de la Toison d'Or, París, 1942.

Teniendo en cuenta que el continente era el principal productor de materias primas y el Reino Unido un gran manufacturero, Napoleón pensó que, privándoles de sus suministros, pronto caerían en bancarrota, pero el resultado fue precisamente el contrario. Los productores europeos vieron cómo sus mercancías quedaban almacenadas en los puertos mientras que los ingleses ampliaron sus horizontes y fortalecieron lo que pronto sería un gran imperio colonial basado en el comercio. Esto, junto con la decisión de adoptar una postura radicalmente diferente, consistente en «vivir de cara a Inglaterra y a costa del continente europeo», fue lo que en 1810 sembró el germen de la coalición de 1813.

6. *DU POUVOIR*

El propio Jouvenel dijo una vez que se trataba de un libro demasiado complicado, lo cual puede ser cierto si nos acercamos a él esperando encontrar una definición del fenómeno del poder. Pero como ya advirtió Aristóteles, es imposible hacer una definición de algo vivo, y eso es precisamente lo que es el poder para Jouvenel, un organismo. De ahí que *El Poder* sea, ante todo, según Rafael Gambra, «un libro que nos abre los ojos al crecimiento de un mundo nuevo que más sentimos que comprendemos; un libro que nos hace ver bajo una nueva luz y desde múltiples puntos de vista ampliamente documentados, la realidad que nos rodea, y que, en cierto modo, somos»[29]. La genialidad del pensador francés reside en afrontar el estudio de lo político, en una época tan convulsa como los años cuarenta del siglo pasado, desde una perspectiva totalmente distinta a la usual en el momento. En *Du Pouvoir*, que aparentemente no es más que una historia de la evolución política de Occidente, queda caracterizada una forma política que apenas acababa de aparecer: el Minotauro. No se trata de la conceptualización de un artificio político como podría ser el Leviatán, sino que analiza una realidad totalmente nueva.

En un breve recorrido histórico es capaz de desenmascarar a la bestia y exponer sus rasgos característicos: fundamentalmente, el Minotauro aparece como sucedáneo de Dios en la Tierra, lo que supone un ser creador capaz de alterar la naturaleza. En efecto, a lo largo de aproximadamente ocho siglos, han ido cayendo los templos en los que se custodiaban las grandes verdades tradicionales: primero se desproveyó a la política de su carácter trascendente, más tarde se forzó la separación radical entre lo humano y lo divino para pasar a negar la ley natural. Una vez asaltadas estas fortalezas, sólo quedaba separar a los hombres eliminando sus modos naturales de convivencia para unirlos a través del poder. Pero el último hito en el camino hacia la madurez de la bestia no se daría hasta el perfeccionamiento de las técnicas estatales de dominio que, de una sutileza admirable, son capaces de penetrar hasta los rincones más

---

[29] Rafael GAMBRA, «Prólogo», en Bertrand de JOUVENEL, *El Poder. Historia natural de su crecimiento*, Editora Nacional, Madrid, 1956, p. 7.

recónditos del alma humana. El Minotauro, sin máscaras como la del Estado de Bienestar, aparece como el monstruo capaz de devorar la naturaleza hasta hacerla desaparecer. Así pues, su carácter antropológico es la negación de la naturaleza humana, y su fin, el sometimiento voluntario de todos los hombres, en cuerpo y alma, a su voluntad. Con el Minotauro llegará la unión fraternal de todos los hombres, la igualdad y la paz, y el único precio que habrá que pagar será el de la libertad.

7. *PROBLÈMES DE L'ANGLETERRE SOCIALISTE*[30]

Este libro es una secuela del influyente trabajo de Hayek *Camino de servidumbre*, en el que Jouvenel analiza los problemas políticos de la ideología económica socialista llevada a la práctica. La novedad respecto a su amigo Hayek es que los criterios empleados para analizar el «fracaso del experimento» incluyen los presupuestos clásicos del Bien Común, la libertad política y la idea de *persona* no individualista.

En ella se plantea la primacía de la política sobre la economía, si el dirigismo deja otras opciones que el autoritarismo o estancamiento, si la visión y tarea socialistas implican poderes absolutos, si el Estado ha dejado exhausta a la sociedad o si son compatibles la democracia representativa y el intervencionismo económico. Para Jouvenel es claro que determinadas opciones económicas presuponen un tipo determinado de gobierno, siendo así que el socialismo económico implica un tipo de políticas igualitaristas y un gobierno autoritario.

El libro analiza, como el propio Jouvenel declara en la *Introduction*, «el movimiento de ideas y opiniones que acompañan una transformación en curso»[31] que lleva a la proclamada revolución social de los primeros socialistas. Un nuevo Dios, una nueva religión y una nueva naturaleza.

El medio será la eficacia industrial a través de la transformación del sistema. La cuestión es que «el problema del poder se encuentra planteado por su extensión, la complejidad y la tecnificación creciente de las tareas gubernamentales, cuya evolución vuelve prácticamente ilusorio el control parlamentario»[32]. En efecto, la revolución social encaminada a la producción, como exigiera Saint-Simon, exige un poder enorme y tiránico, «una *elite* organizadora, que disponga de una *elite* de técnicos, ambas formadas por una *elite* de educadores. Esto es lo que necesita el socialismo moderno, es a esto a lo que la Rusia estalinista se aplica a formar, sin ahorrarse las recompensas ni las distinciones»[33].

---

[30] *Problèmes de l'Angleterre socialiste, ou l'échec d'une expérience*, Éditions de la Table Ronde, París, 1947.

[31] *Op. cit.*, p. 19.

[32] *Op. cit.*, p. 284.

[33] *Op. cit.*, p. 268.

8. *La ética de la redistribución*[34]

La ética de la redistribución fue publicada en Inglaterra por primera vez en 1952 fruto de unas conferencias ofrecidas en la Universidad inglesa de Cambridge. En esta obra, que en principio parece de orientación fundamentalmente económica, analiza uno de los mecanismos utilizados por el Estado para crecer sin medida.

La tesis del autor es que la redistribución de la renta, lejos de ser un traspaso de renta de los ricos a los pobres, es un traspaso de poder de los individuos al Estado. Escrito después de la Segunda Guerra Mundial, y con la mente puesta en la acometida socialista que se dio inmediatamente después de la contienda, establece un diálogo tanto con las posturas más próximas a la Doctrina Social de la Iglesia como con el extremo socialista.

Es conocido que de las exhortaciones del papa León XIII, algunos pensadores ingleses desarrollaron la doctrina del redistributismo. La intuición de Belloc[35], su principal defensor, es que no puede haber libertad política sin un determinado tipo de propiedad que debe estar bien distribuida. No obstante, Jouvenel matiza esa afirmación refiriéndola exclusivamente a los bienes inmuebles.

Pero el problema al que realmente se enfrenta la sociedad contemporánea, compartido por León XIII, Belloc y demás pensadores católicos, es el problema de la subordinación total del individuo al Estado. Jouvenel desenmascara la perversidad que hay en el argumento redistribucionista, aparentemente caritativo y misericordioso, que en realidad supone un medio todopoderoso para conseguir la extinción de todos los cuerpos intermedios, englobados por la clase media aristotélica, hacia el fin estatal.

9. *La soberanía*[36]

Como el propio Jouvenel afirma en el prólogo de este trabajo, *La soberanía* es una continuación directa de *El Poder*. En ella se dirige al «corazón del problema político» y analiza el problema de la decisión política, de la libertad política y, entre otros no menos importantes, el de la autoridad.

Uno de los problemas más imperantes hoy en día es el de si la cuestión de la buena decisión se encuentra superada en la democracia, a lo que Jouvenel responde que:

> Algunos afirman que la cuestión de la buena decisión está superada, que una decisión es «la buena» desde el momento en que ha sido tomada por la autoridad competente. Que la bondad se limite únicamente a la conformidad con la voluntad soberana, es el principio de la arbitrariedad. Se niega esto cuando el Pueblo es el Soberano, por el razonamiento

[34] *La ética de la redistribución*, estudio preliminar, traducción y notas de Armando Zerolo Durán, Encuentro, Madrid, 2009. Originalmente publicado por la Cambridge University Press, Cambridge, 1952.

[35] Cfr. *El Estado servil*, edición y prólogo de Armando Zerolo Durán, El Buey Mudo, Madrid, 2010.

[36] *La soberanía*, Comares, Granada, 2000.

siguiente: nada es bueno en sí a no ser por estimación subjetiva: lo que todos hayan estimado bueno, lo será, en efecto, para ellos. No tomando en cuenta la diferencia esencial que existe entre la unanimidad y la mayoría, recordemos que Platón respondía a esta argumentación que aun cuando se quisiera asentir a esta tesis en el sentido del bien, en el sentido de la justicia (*bonum honestum*), resultaba ridícula aplicada al bien en el sentido de utilidad (*bonum utile*).

Pero podemos evitar complicarnos en este debate milenario. Sabemos que las democracias, como por otra parte todo régimen, exigen de sus súbditos que consideren como buena una decisión tomada por las autoridades competentes, en el sentido de que deben conformar a ella sus acciones. Las democracias no exigen de ningún modo (lo mismo que los demás regímenes hasta la época totalitaria) que el asentimiento en la acción sea completado por un asentimiento en el juicio; que los ciudadanos se dispongan a encontrar justos y útiles los decretos a los que han de obedecer. Incluso las democracias liberales que conocemos se caracterizan por la amplitud de la libertad dada a los ciudadanos para progresar una opinión contraria al juicio que ha sido dado; con el propósito, llegado el tiempo, de derribar este último. Es pues, muy legal la forma en que la cuestión de la bondad de una decisión ocupa los espíritus incluso desde el momento en que la decisión ha sido ya tomada.

[...] Así pues, suponiendo, muy gratuitamente, que la cuestión de la buena decisión no se planteara a los administradores, a los ministros, meros ejecutores, se plantearía al parlamento ejerciendo la Soberanía en el Pueblo, y si, siempre gratuitamente, se le supone puro representante, se plantearía necesariamente en último análisis, para mí, miembro del pueblo soberano. En última instancia se plantea siempre a alguien: que es lo que hacía falta demostrar para refutar una curiosa opinión bastante corriente. De echo sabemos que se plantea para todo el mundo. Ocuparse de la cosa pública bajo cualquier título que sea, implica que uno se pregunte a sí mismo cuál es la buena decisión, escuchando los argumentos de los demás a este respecto, y participándoles la opinión que se tiene de ella, una vez formada.

¿Cómo ocurre entonces que la teoría política no parece cuidarse de ayudar a formar esta opinión?[37].

En *La soberanía* se encuentra un análisis que combina el estudio de las instituciones democráticas como el parlamentarismo, junto con la ideología que subyace a nuestra democracia, la socialdemocracia y el Estado de Bienestar. A lo que añade, no sólo la advertencia sobre el peligro de una extensión desmesurada del poder, sino la propuesta de una recuperación de lo político. Una reflexión sobre el Bien Común y su necesaria existencia para que se pueda hablar con propiedad de política.

IV. ANEXO BIBLIOGRÁFICO

DE BERTRAND DE JOUVENEL:

1928	*L'économie dirigée. Le programme de la nouvelle génération*, Valois, París.
1930	*Vers les État-Unis d'Europe*, Bibliothèque syndicaliste, XXI, Valois, París.
1933	*La crise du capitalisme américain*, Gallimard, París.
1938	*Le réveil de l'Europe*, Gallimard, París.
1941	*Après la défaite*, Plon, París, 1941.
1940-1947	*D'une guerre à l'autre*, 3 vols.: vol. I, *De Versailles à Locarno*, Calmann-Lévy, París, 1940; vol. II, *La décomposition de l'Europe libérale: Octobre*

[37] *La soberanía*, *op. cit.*, pp. 7-8.

1924-Janvier 1932, Plon, París, 1941; vol. III, *La dérnière année: choses vues de Munich à la guerre*, La diffusion du livre, Bruselas, 1947.

1942 *Napoléon et l'Économie dirigée*, Les Éditions de la Toison d'Or, París.

1945 *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Les Éditions du Chéval Ailé, Ginebra.

1947 «Essai sur la politique de Rousseau», en Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Ginebra, junio.

Problèmes de l'Angleterre socialiste, ou l'échec d'une expérience, Éditions de la Table Ronde, París.

1952 *The Ethics of Redistribution*, Cambridge University Press, Cambridge. Hay traducción: *La ética de la redistribución*, estudio preliminar, traducción y notas de Armando Zerolo Durán, Encuentro, Madrid, 2009.

1954 «The Treatment of Capitalism by Continental Intellectuals», en F. A. HAYEK, *Capitalism and the Historians*, The University of Chicago Press, Chicago.

1955 *De la souveraineté*, Génin, París. Hay traducción: *La soberanía*, Comares, Granada, 2000.

1963 *The Pure Theory of Politics*, Yale University Press, New Haven. Hay traducción: *La teoría pura de la política*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1965.

1967 *Cours d'histoire des idées politiques à partir du XIXe siècle*, Faculté de droit et des sciences économiques, París, 1966-1967. Publicado como libro: *Les débuts de l'état moderne. Une histoire des idées politiques en XIXe siècle*, Fayard, París, 1976. Hay traducción: *Los orígenes del Estado moderno. Historia de las ideas políticas del siglo XIX*, Magisterio Español, Madrid, 1977.

The Art of Conjecture, traducido del francés por Nikita Lary, Basic Books, Nueva York. *El arte de prever el futuro político*, Rialp, Madrid, 1966.

1968 *Arcadie, essais sur le mieux-vivre*, Futuribles, París.

1976 *La civilisation de puissance*, Fayard, París. Hay traducción: *La civilización de la potencia*, Emesa, Madrid, 1979.

1979 *Un voyageur dans le siècle 1903-1945*, con la participación de Jeannie MALIGE, Robert Laffont, París.

1983 *Marx et Engels, la longue marche*, Julliard, París.

1986 *Revoir Hélène*, Robert Laffont, París.

1999 *Economics and the Good Life. Essays on Political Economy*, edición e introducción de Dennis HALE y Marc LANDY, Transaction, New Brunswick.

SOBRE BERTRAND DE JOUVENEL:

ANDERSON, Brian C.: «Bertrand de Jouvenel's melancholy liberalism», *The Public Interest*, n.º 143, 2001.

ARENDT, Hannah: «On violence», en *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1972, pp. 103-199.

BENETON, Philippe: *Introduction à la politique*, Presses Universitaires de France, París, 1997.

BROGAN, D. W.: «Power», en *French Personalities and Problems*, H. Hamilton, Londres, 1946, pp. 225-236.

CAZES, Bernard: «L'éthique de la redistribution selon Jouvenel», *Commentaire*, vol. 13, n.º 52, invierno de 1990-1991.

COLETTE: *Lettres à sa fille, reunites, présentées et annotées par Anne de Jouvenel*, Gallimard, París, 2003.

DILLON, Michael R.: «The Sensitive Citizen: Modernity and Authority in the Political Philosophy of Bertrand de Jouvenel», *The Political Science Review*, 5 (otoño de 1975), pp. 1-46.

— *A Study of Authority. The Political Thought of Bertrand de Jouvenel*, tesis doctoral, University of Notre Dame, Notre Dame, 1970.

ELLIOT, Ward E. Y.: *Bertrand de Jouvenel and the Organic Tradition*, tesis doctoral, Harvard College, Harvard 1959.
GAMBRA, Rafael: «Prólogo», en Bertrand de JOUVENEL, *El Poder. Historia natural de su crecimiento*, Editora Nacional, Madrid, 1956.
GERMINO, Dante: *Beyond Ideology: The Revival of Political Theory*, Harper & Row, Nueva York, 1967, cap. 7.
GUR, André: «Bertrand de Jouvenel ou le rêve politique d'une génération», en *Mélanges Paul E. Martin*, Ginebra, 1961.
KRAYNAK, Robert P.: «Living with Liberalism», *The New Criterion*, diciembre de 2005.
LANCHON, Serge: «Redécouvrir Jouvenel», *Commentaire*, vol. 16, n.º 62, verano de 1993.
LEKACHMAN, Robert: «Income and Welfare», *The Nation*, vol. 174, n.º 24, 1954, pp. 583-584.
LUCKEY, William C.: «The Economics of Bertrand de Jouvenel», *Journal of Markets and Morality*, vol. 1, n.º 2, octubre de 1998.
MACPHERSON, C. B.: «The Pure Theory», *Political Science Quarterly*, vol. 82, n.º 1, 1967, pp. 141-144.
MAHONEY, Daniel: «Beyond the "Prison of Corollaries": Liberty and de Common Good in the Thought of Bertrand de Jouvenel», *Political Science Review*, vol. 32, 2003, pp. 93-117.
— «Symposium on Bertrand de Jouvenel: Introduction», *Political Sciencie Review*, vol. 32, 2003, pp. 36-37.
MALÉCOT, Claude: *Le monde de Colette au Palais-Royal*, Monum/Éditions du Patrimoine, París, 2005.
MCWILLIAMS, Wilson Carey: «Jouvenel on Politics and Political Science in America», *Political Science Review*, vol. 32, 2003, pp. 76-92.
MASINI, Eleonora Barbieri: «Futures Studies in Italy and *The Limits to Growth*», *Futures*, vol. 21, n.º 2, abril de 1989, pp. 152-159.
MORGENTHAU, Hans: «The Evocation of the Past : Bertrand de Jouvenel», en *Dilemmas of American Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1958, pp. 358-365.
MORRISEY, Will: «Bertrand de Jouvenel: The Conservative Liberal and the Illusions of Modernity», *Perspectives on Political Science*, vol. 35, n.º 2, primavera de 2005, pp.116-117.
NEGRO, Dalmacio: «Prólogo», en Bertrand de JOUVENEL, *Sobre el Poder*, Unión Editorial, Madrid, 1998.
— «Génesis del Estado Minotauro: el pensamiento político de Bertrand de Jouvenel», en *Historia de las formas de Estado. Una introducción*, El Buey Mudo, Madrid, 2010.
NEUHAUS, Richard John: «Redistribution: Selfish Socialism», *Public Interest*, n.º 101, otoño de 1990, pp. 107-112.
PIERCE, Roy: «Biography of a Generation», en Roy PIERCE (ed.), *Contemporary French Political Thought*, Oxford University Press, Londres, 1966, pp. 24-48.
— «Bertrand de Jouvenel: Dux, Rex, and the Common Good», en Roy PIERCE (ed.), *Contemporary French Political Thought*, Oxford University Press, Londres, 1966, pp. 153-161.
PISIER, Evelyn: *Autorité et liberté dans les écrits politiques de Bertrand de Jouvenel*, Presses Universitaires de France, París, 1967.
— «Les idées politiques de Bertrand de Jouvenel», *Revue Politique et Parlementaire*, abril de 1972, pp. 29-42.
SLEVIN, Carl: «Social Change and Human Values: A Study of the Thought of Bertrand de Jouvenel», *Political Studies*, 19 (1971), pp. 49-62.
— «Bertrand de Jouvenel : Efficiency and Amenity», en A. de CRESPIGNY y K. MINOGUE, *Contemporary Political Philosophers*, Dodd Mead, Nueva York, 1975.
SPITZ, David: «Conservatism and the Medieval Mind», en *Essays in the Liberal Idea of Freedom*, University of Arizona Press, Tucson, 1964, pp. 153-161.
TOUCHARD, Jean: *Histoire des idées politiques*, vol. 2, Presses Universitaires de France, París, 1962. Hay traducción: *Historia de las ideas políticas*, 6.ª ed., Tecnos, Madrid, 2006.
ZEROLO DURÁN, Armando: «Estudio preliminar», en Bertrand de JOUVENEL, *La ética de la redistribución*, Encuentro, Madrid, 2009.

31. RAYMOND ARON: LO POLÍTICO Y LA SOCIEDAD INDUSTRIAL

JERÓNIMO MOLINA CANO
Universidad de Murcia

SUMARIO: I. Raymond Aron y la experiencia política del siglo XX.—II. El análisis político como análisis de la coyuntura histórica.—III. El primado de lo político.—IV. Regímenes políticos y sociedad industrial.

I. RAYMOND ARON Y LA EXPERIENCIA POLÍTICA DEL SIGLO XX

Raymond Aron nació y murió en París[1], dato a tener en cuenta para un intelectual francés que vivió entre 1905 y 1983. Aron experimentó, con su siglo, la Gran Guerra y el pacifismo socialista que esta inmensa depresión de los espíritus dejó como *Ersatz* de la verdadera política; la desilusión de la crítica sin horizonte de todo poder, explotada por ideologías de variado signo; la derrota de su patria en mayo de 1940; la mutación cesarista de la República francesa en 1958, una más de la larga serie que se inauguró con el ciclo revolucionario de 1789; la guerra fría y la política de la disuasión por el terror, circunstancias que hacían imposible la paz e improbable la guerra[2].

París, ciudad como pocas en Europa convencida de su grandeza, había dejado de ser el centro del mundo después de que el mundo y, en particular los Estados Unidos de América, hubieran deducido las consecuencias espirituales de las acometidas de fuego y movimiento en los campos de batalla de Verdún. Sin embargo, París recuperó el protagonismo cuando desde 1945 las gentes del barrio de Saint-Germain-des-Prés, arquetipo del intelectual francés, la convirtieron en el meridiano filosófico occidental del marxismo, la marxología y otras escuelas filosóficas o pseudofilosóficas[3]. Esta gran operación se desenvolvió sin excluir los autos de

---

[1] Véase R. ARON, *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Julliard, París, 1983. Una buena biografía intelectual de Aron: N. BAVEREZ, *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*, Flammarion, París, 1995.

[2] ARON formuló esa paradoja (¿por qué se ha hecho imposible la paz y la guerra total «provisionalmente improbable»?) en libros como *Les guerres en chaine*, Gallimard, París, 1951. Unos años antes en el primer capítulo de su libro *Le grand schisme*, Gallimard, París, 1948.

[3] Aron dedicó muchas páginas a Marx, motivo permanente de meditación. Véase R. ARON, *Le marxisme de Marx*, Fallois, París, 2002.

fe de la izquierda: marxistas-leninistas contra antimarxistas leninistas. Socialistas contra comunistas. O, con otros registros y mayores ínfulas académicas, Sartre contra Althusser[4], el *anti-sartre*, cabezas ambos de los marxismos que Aron llamó «imaginarios» y que apenas se limitaron, en su opinión, «a traducir el marxismo al gusto parisién»[5]. El clímax de las experiencias de esos años se alcanzó en un fantástico psicodrama: la revuelta de 1968, la *revolución inencontrable*[6]. En aquella revolución cultural se vislumbró que la izquierda, después del activismo estéril (indisciplina moral, sexualismo, juvenilismo, feminismo, terrorismo) que puso a prueba sus grandes mitos (revolución, liberación)[7] quedaría reducida a una doble retórica: la de la «contestación» (*contestation*), término que pretende atrapar la actitud inefable de quienes viven «la contradicción entre la aspiración al absoluto y el rechazo de la trascendencia»[8], y la de los derechos humanos, derivada doctrinal del Derecho natural que de manera sobrevenida les permitiría seguir siendo fieles a sí mismos y decir algo totalmente diferente a las ideas profesadas hasta ese momento. A costa de los «derechos humanos» podría la izquierda romper con el terrorismo y la revolución sin tener que aceptar por ello el gobierno, pues siempre se podrá denunciar, en algún lugar del mundo, una violación de la Declaración universal de 1948. Secuela del romanticismo político, la *New Left* se dedicaría a algo así como «encontrar una poesía en la acción en nombre de algo superior como el respeto debido a todos los seres humanos»[9].

Cuando todo el mundo se decía socialista, como afirmaría complacido Duverger en los años setenta[10], o tal vez lo era sin llegar a confesarlo, y la socialdemocracia «el régimen más conforme con las esperanzas de los hombres de buena voluntad»[11], Aron tuvo la osadía de declararse «liberal» y continuador de la tradición, minoritaria en Francia, que va de Montesquieu a Tocqueville y que, muy probablemente, tuvo su penúltima expresión en el liberalismo de Élie Halévy, anglófilo e historiador de las ideas socialistas. A Aron le cuadra bien, por tanto, la leyenda de «liberal atlántico», partidario

[4] Mientras que Sartre «busca demostrar con su *Crítica de la razón dialéctica* el predominio del sartrismo sobre el marxismo», decretando la verdad sobre *El Capital*, lo que sugiere por cierto que el *petit camarade* de ARON nunca leyó ese libro, Althusser «afirma, aduciendo pruebas, que la interpretación pseudoestructuralista del marxismo no aporta nada que se simultáneamente verdadero, original e importante». Véase R. ARON, *Los marxismos imaginarios. De Sarte a Althusser* (1969), Monte Ávila, Caracas, 1969, pp. 8 y 45.

[5] Véase R. ARON, *Plaidoyer pour l'Europe decadente*, Robert Laffont, París, 1977, p. 117.

[6] Véase R. ARON, *La révolution introuvable*, Fayard, París, 1968.

[7] Véase R. ARON, *L'opium des intellectuels* (1955), Hachette, París, 2002.

[8] Véase R. ARON, *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité* (1969), Gallimard, París, 1996, p. XVIII.

[9] Véase R. ARON, *Le spectateur engagé* (1981), Presses Pocket, París, 1992, p. 296.

[10] «Tout le monde se dit socialiste». Así arranca Maurice Duverger su filípica socialista para construir, no obstante, «un socialismo auténtico». Véase M. DUVERGER, *Lettre ouverte aux socialistes*, Albin Michel, París, 1976. Aron, proclive a darle la razón, pues incluso Jean François Revel se declaraba socialista en *La tentation totalitaire*, no se tomó muy en serio el exordio de Duverger, «prisionero de la *vulgata* que se cree un espíritu libre». Véase R. ARON, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, p. 207.

[11] Véase R. ARON, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, p. 205.

de un «liberalismo esencial» que consiste en el respeto hacia las libertades personales y los métodos pacíficos de gobierno[12]. Sin embargo, nada más lejos de la realidad que catalogarle entre los adictos al liberalismo economicista o *liberista*. Él mismo, cercano a las tesis de la «convergencia» de los regímenes sociales del Este y del Oeste, se había declarado socialdemócrata o, más exactamente, keynesiano en materia económica. Su aceptación de la economía mixta y de un moderado intervencionismo estatal no le impedía denunciar, para decirlo todo, el cretinismo económico de la izquierda[13]. Aquí, en su actitud prudente y libre de prejuicios de escuela, se encuentra la verdadera medida de su realismo político y no en la aceptación sin reservas del liberalismo económico, expresión singular del marxismo vulgar de un tipo de hombres que, como los marxistas de la vulgata, son también caletres de un único libro.

Aron, de formación socialista, padeció la fascinación juvenil por el idealismo político. Sin embargo, nunca fue comunista, sino un resuelto anticomunista[14]. Su ruptura definitiva con las «religiones seculares»[15] se produjo, en dos etapas, entre 1930 y 1945, es decir, durante su viaje académico a Alemania de 1930 a 1933 y como consecuencia de las experiencias de la Segunda Guerra Mundial. Colonia, Berlín y Londres le hicieron comprender el verdadero alcance político de la conocida fórmula de Arnold Toynbee: *History is again on the move*. La reorientación de su pensamiento en un asunto tan sensible para él como el realismo político puede muy bien resumirse en su actitud ante Maquiavelo y Pareto, es decir, ante el maquiavelismo político[16]: del rechazo intelectual y práctico de los meses anteriores al *Drôle de guerre* a la aceptación de la regla política de que no siempre tiene el gobernante la posibilidad de elegir los medios de su acción. Poco antes de la guerra y como consecuencia de las jornadas en las que asistió a la destrucción, desde dentro, de la República de Weimar, Aron, frente al idealismo más ingenuo de sus camaradas, ya se hizo defensor de esta tesis, para muchos piedra de escándalo: los regímenes democráticos tenían que se capaces, para sobrevivir, de las mismas «virtudes» que los regímenes totalitarios[17]. Ello no tenía por qué implicar una contaminación totalitaria o una desvirtuación de la democracia liberal. Después de la guerra, ventilada la polémica del maquiavelismo con Jacques Maritain, católico doctrinario de una política del deber ser en la que, a la larga, *el mal no puede triunfar*, Aron aceptó un «maquiavelismo moderado» como condición de una política sensata, acaso la única política posible en una situación de

---

[12] Véase R. ARON, *L'opium des intellectuels*, p. 37.

[13] Véase J. MOLINA, «Sin ilusión, sin pesimismo. El realismo político liberal de Raymond Aron», en J. M. LASSALLE (ed.), *Raymond Aron: un liberal resistente*, FAES, Madrid, 2005, espec. pp. 262-273.

[14] Véase R. ARON, *Mémoires*, p. 153.

[15] Véase R. ARON, «L'avenir des religions séculières» (1944), en *Une histoire du XXe siècle*, Plon, París, 1996, pp. 153-173.

[16] Véase R. ARON, *Machiavel et les tyrannies modernes*, Fallois, París, 1995.

[17] Véase R. ARON, *Machiavel et les tyrannies modernes*, p. 185.

emergencia nacional[18]. Desde luego, Aron ocupa un lugar destacado en la estirpe o familia realista: desde Kautilya[19] o Han Fei Zi[20] a Gonzalo Fernández de la Mora[21] o Günter Maschke[22], para citar a cuatro autores que separan más de dos milenios. Esta actitud para pensar la política, que hay quien confunde deliberadamente con el amoralismo, tiene desde luego mucho que ver con el método o vía de conocimiento adoptado, en el que opera «el primado de la observación» o, más exactamente, el «primado de la historia» (*primat de l'observation*, *primat de l'histoire*)[23].

II. EL ANÁLISIS POLÍTICO COMO ANÁLISIS DE LA COYUNTURA HISTÓRICA

Para Aron, como para Carl Schmitt, dos de los últimos neomaquiavelistas europeos, la política era la seriedad de la vida[24]. También en esto se apartó de la generación de sus maestros franceses, la mayor parte de ellos más ideólogos que filósofos políticos. Solía decir Aron que sus compatriotas «carecen del gusto de pensar sistemáticamente la política francesa y de ver las cosas como son»[25]. Más moralistas que pensadores políticos, suelen calar en la realidad con un sistema de referencias morales o metafísicas bastante vago. Ejemplo de esa actitud que, en el fondo, nunca se toma en serio la política fue Alain, *Maître à penser* de la III República, a quien Aron frecuentó en su juventud como la mayoría de *normaliens* no católicos y proclives al socialismo. La política de Alain está deducida de las experiencias del *Affaire Dreyfus* y la Primera Guerra Mundial y su epítome le parecía a Aron una nefasta lección política: *resistencia sistemática al poder, a todo poder*. Pero resistirse a un poder moderado, sostiene el autor, constituye en realidad «un excelente método para acelerar la corrupción y allanar el camino a otros poderes»[26]. El ácrata, prestigiado por lo que alguna vez se llamó la *contracultura*, no deja de ser *in politicis* un insensato.

Frente a la ideología o pensamiento francés, «retrospectivo y utópico», Aron prefería la experiencia inglesa de la política, «apegada siempre a la realidad»[27].

---

[18] Sobre el maquiavelismo de Aron y la naturaleza del mismo confróntense R. FREYMOND, Presentación de R. ARON, *Machiavel et les tyrannies modernes*, pp. 9-56, y J. MOLINA, «Raymond Aron ante el maquiavelismo político», *Revista Internacional de Sociología*, LXVI, n.º 50, 2008.

[19] Véase KAUTILYA, *Arthasastra*, Porrúa, México, 2008.

[20] Véase HAN FEI ZI, *El arte de la política*, Tecnos, Madrid, 1998.

[21] Véase G. FERNÁNDEZ DE LA MORA, *El Estado de obras*, Doncel, Madrid, 1976.

[22] Véase G. MASCHKE, *Das bewaffnete Wort. Aufsätze aus den Jahren 1973-1993*, Karolinger Verlag, Viena/Leipzig, 1997.

[23] Véase R. ARON, *Machiavel et les tyrannies modernes*, p. 63. Una definición convencional del realismo político insiste, equivocadamente, en el «primado de la observación sobre la ética».

[24] Sobre el neomaquiavelismo como máxima expresión de la ciencia política: J. BURNHAM, *Los maquiavelistas. Defensores de la libertad* (1943), Emecé, Buenos Aires, 1953.

[25] Véase R. ARON, *Introduction à la philosophie politique. Démocratie et révolution*, Le livre de poche, París, 1997, p. 18.

[26] Véase R. ARON, «Alain et la politique», en *Études politiques*, Gallimard, París, 1972 (pp. 75-84), p. 76.

[27] Véase R. ARON, *L'opium des intellectuels*, pp. 40 y 42.

El catedrático de sociología de la Sorbona se presentaba en muchas de sus páginas, no por casualidad, como continuador de la «escuela de la sociología francesa», «una escuela de sociólogos poco dogmáticos, interesados ante todo por la política, que, sin ignorar la infraestructura social, reconocen la autonomía del orden político y piensan como liberales»[28].

En esta opinión vienen condensados tres aspectos esenciales del propio pensamiento aroniano: el liberalismo no economicista o político, ya aludido; la apertura a la realidad de la política, actitud clave para comprender su concepción del análisis político; y la autonomía o, *rectius*, primado de lo político (*primat du politique*), categoría trascendental que Aron extrae de su consideración de la política como hecho social total, englobante de la colectividad, y que le sirve para establecer las categorías y variables fundamentales del estudio de la sociedad industrial.

Política, dice Aron, es al mismo tiempo un ámbito de la acción humana (lo político), la acción que le da contenido (la política)[29] y la reflexión sobre esas realidades (filosofía política, ciencia política, análisis político). La meditación sobre lo político y la política constituye la *política-conocimiento* y delimita el campo de la *política-realidad*, contraponiéndose en cierto modo a una «conciencia espontánea de la política»[30], atributo natural de la especie humana. Podría decirse que el hombre, que no sólo es animal político, sino que tiene que serlo, está dotado de una suerte de *pensamiento político reflejo*. Ahora bien, siendo la política una obligación imperativa, pues el hombre, facultado elegir entre distintas ordenaciones del poder[31], no puede optar por no ser político, ni siquiera por dejar de serlo, puede afirmarse que la dimensión más caracterizada de su politicidad es precisamente, como decía Javier Conde, el *tener que ser político*[32]. En ese plano, en el que la política queda consumada como la ejecución de *una* posibilidad histórica y la exclusión de todas las demás, se despliega la potencia ordenadora del pensamiento político en segundo grado, como teoría y no como simple «conciencia espontánea». De ahí la irreductible contradicción entre los juicios de hecho y los juicios de valor. También la posibilidad de comparar *políticas*, regímenes o instituciones diferentes.

La concepción de la política de Aron demuestra una extraordinaria intimidad con el mundo de lo histórico, cultivada en su *Introducción a la filosofía de la historia*, su tesis doctoral. La política es precisamente el contexto de dos grandes antinomias, la de la razón histórica (cómo integrar la universal y lo concreto) y la del juicio histórico (cómo integrar el pensamiento comprometido o atrapado por su propia realidad con una reflexión superadora del relativismo). Aron pudo resolver estos dilemas al aceptar que, siendo para el hombre la historia «la esen-

---

[28] Véase R. ARON, *Les étapes de la pensé sociologique*, Gallimard, París, 1967, p. 295.

[29] Sobre la distinción entre *político* y *política*: J. MOLINA, *Julien Freund, lo político y la política*, Sequitur, Madrid, 1999.

[30] Véase R. ARON, *Démocratie et totalitarisme* (1965), Gallimard, París, 1992, p. 25.

[31] La relación política fundamental según Aron es la del mando y la obediencia.

[32] Véase J. CONDE, *El hombre, animal político*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1957.

cia de su ser»[33], la reflexión histórica, al introducir el momento de universalidad del pensamiento, le libera de la historia. Pero en este punto, el problema del conocimiento de la realidad política apenas si ha quedado incoado. Al negar Aron que el hombre tenga naturaleza, incluso si su historicismo *sui generis* reconoce que la historicidad del hombre tiene la paradójica manifestación de los rasgos permanentes de sus manifestaciones históricas[34], se acusa todavía más la tensión entre el pensamiento y la acción políticos. Para equilibrar el balance entre pensamiento y acción no echará mano de la filosofía política tradicional, pues el presupuesto de su finalismo es la existencia de la naturaleza humana. Pero se abstendrá, así mismo, del recurso a la filosofía cínica del historicismo[35]. Aron desarrollará entonces una «sociología histórica», vía intermedia entre la concepción moralista de la política (iusnaturalismo) y la cínica (historicismo). Sociología histórica política, teoría política o análisis político vienen a ser conceptos equivalentes en el pensamiento de Raymond Aron.

¿A qué dificultades se enfrenta el análisis político? Fundamentalmente a dos: al problema de la determinación de la política como objeto del análisis político y a la contaminación de este último por la realidad histórica concreta y por la ideología del politólogo.

Dice Aron en un enjundioso ensayo sobre la «teoría de la teoría política» que no hay un objeto formalmente definido de la política. De hecho, cuando se intenta definir formalmente la política se está prestando a la acción política una *univocidad* que no tiene y que sí posee, a su juicio, la economía[36]. Que el problema político haya sido conceptualizado en la historia de innumerables formas, muchas de ellas incompatibles entre sí, no significa otra cosa que «la política es por esencia una pluralidad de instituciones, valores y objetivos». Por tanto, cualquier conceptualización de la política a partir de un presupuesto único «contradice el sentido específico del dominio político»[37]. Apreciación esta: la indefinición formal de la acción política, que vale como síntesis del realismo político y clave de acceso a la realidad de la política. En pocos pasajes de su obra se tiene tan presente el parentesco intelectual de Aron con otro realista, Schmitt, para quien la política no tiene un dominio propio, sino que es un problema de *intensidad*[38]. Hasta el punto de que, según las épocas y las circunstancias, aspectos nos políticos de la existencia pueden verse de improviso *politizados* o *despolitizados* y *neutralizados*[39]. Claro que de este modo se aleja Aron de la posibilidad de una teoría política general, en la que, por otro lado, nunca creyó. Puede afirmarse por eso que uno de los aspectos más valiosos de su obra es la *visión de lo político*,

---

[33] Véase R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938), Gallimard, París, 2002, p. 12.

[34] Véase R. Aron, *Les désillusions du progrès*, p. 288.

[35] Véase R. Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 51.

[36] Véase R. Aron, «À propos de la théorie politique», en *Études politiques*, p. 156.

[37] Íd.

[38] Véase C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1992.

[39] Véase C. Schmitt, «La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones», en *El concepto de lo político*.

compleja y articuladora, que ofrece: una «teoría de la teoría política» (*théorie de la théorie politique*)[40] pero no, propiamente hablando, una «teoría política». Su *visión* de lo político, desarrollada en su crítica periodística y la mayor parte de sus libros, limitó tal vez su capacidad para escribir el gran libro teórico que siempre anheló. En las entrevistas publicadas significativamente bajo el título *El espectador comprometido* reconocía que su «obsesión por la realidad le impidió darle a sus libros teóricos la amplitud y las dimensiones que éstos habrían alcanzado de no haber elegido el camino fácil, es decir, el del periodismo»[41].

Condicionamientos de la reflexión política son sin duda lo que Éric Weil llamó «el mal de la época», es decir, las circunstancias históricas que afronta cada escritor político, y aquello a lo que Giuseppe Ferrari apuntó al describir la «vía del dolor» de cada escritor político, es decir, las vicisitudes de su compromiso político concreto, particularmente si este se ha resuelto en el fracaso, la cárcel o el exilio. En cierto sentido, la política es siempre un saber de postrimerías. Se impone aquí como dogma del realismo político la siguiente afirmación, aparentemente banal: *toda teoría es limitada*. Pero resulta, sin embargo, que al mismo tiempo todas las teorías son compatibles, pues cada una representa una verdad parcial sobre lo político[42]. Con todo, aunque no pueda afirmarse que las teorías políticas clásicas, tomadas globalmente, sean verdaderas en un sentido empírico o histórico, «¿cómo no reconocerles una significación eterna (*signification éternelle*)?»[43]. Por tanto, premisa básica del análisis político es la época histórica, abstrayéndose de la cual resulta imposible definir su problema político central. En términos generales, puede decirse que la obra de Aron responde a esa intuición básica: ¿cómo entender la política del siglo XX sin reparar en uno de sus males mayores, las ideologías?

Consideración especial merece también la inexorable parcialidad del sociólogo político (*partialité sociologique*), puesta de manifiesto en la selección arbitraria de los hechos, en la confusión entre definiciones convencionales y científicas, en la pretensión de conocer con certeza fenómenos que son equívocos, en la determinación arbitraria de lo que es o no esencial o en la proyección sobre la sociedad de la propia opinión sobre sus méritos o deméritos[44]. Quien se enfrente con un mínimo rigor al análisis político necesita liberarse de esa parcialidad, teniendo en cuenta el rigor y la exactitud de la investigación empírica y la teorización, pero también los valores implícitos en la sociedad y en la ciencia[45]. Max Weber llamó a eso la «neutralidad axiológica» (*Wertfreiheit*) del científico[46].

[40] Véase R. Aron, «À propos de la théorie politique», en *Études politiques*, p. 167.

[41] Véase R. Aron, *Le spectateur engagé*, p. 313. En sus *Memorias* ponía de manifiesto la frustración que sentía al ver malogrados, en parte por esto mismo, sus dos ensayos de mayor ambición teórica: *Paix et guerre entre les nations* (1961) y *Penser la guerre, Clausewitz* (1976).

[42] Véase R. Aron, «De la vérité historique des philosophies politiques», en *Études politiques*, p. 51.

[43] Véase R. Aron, «De la vérité historique des philosophies politiques», en *Études politiques*, p. 55.

[44] Véase R. Aron, «Science et conscience de la société», en *Études politiques*, pp. 22-24.

[45] Véase R. Aron, «Science et conscience de la sociéte», en *Études politiques*, p. 24.

[46] Véase M. Weber, *La ciencia como profesión*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.

Llegados a este punto conviene resumir las tesis de Aron sobre el análisis político, según quedan expuestas sumariamente en el colofón de su ensayo sobre la teoría política[47]. En primer lugar, siendo parcial y arbitraria toda interpretación monocausal de la política, es necesario establecer la conciencia de la pluralidad de sus manifestaciones: no hay consecuentemente una política por excelencia. Por otro lado, aunque todo agregado humano tiene un aspecto político hay agrupaciones que son *políticas* en un grado eminente: a propósito de estas últimas cabe distinguir entre una teoría de las relaciones internacionales y una teoría del régimen político. Precisa también Aron que no hay régimen histórico que no haya sido discutido, de modo que el análisis político no puede abstraerse de la contradicción de opiniones: sobre este presupuesto ha de entenderse la imposibilidad científica de ofrecer un juicio categórico sobre la conveniencia de uno u otro régimen. En realidad, esto es siempre competencia de la *decisión*: el análisis aporta los datos para una acción razonable, pero no puede determinar la acción política racional. Por último, el análisis político debe tener en cuenta que «el orden político, con sus necesidades y valores, no constituye el todo de la existencia humana». Sin embargo, según dice en otro lugar, «hemos aprendido que la política constituye una categoría eterna de la existencia humana, un sector permanente de toda sociedad. No es por tanto legítimo adoptar como hipótesis política la eliminación de la política y caracterizar a una sociedad únicamente por su infraestructura económico-social»[48].

III. EL PRIMADO DE LO POLÍTICO

En su conocido ensayo de 1960 sobre «Tucídides y el relato histórico» afirmaba Aron que «la política no es jamás *reductible* a la economía, aunque la lucha por la posesión del poder soberano esté, de múltiples maneras, ligada al modo de producción o al reparto de la riqueza». Aunque los pensadores griegos habrían tenido sobrados motivos para confundir lo político con lo económico, generalmente no cayeron en ese error de concepto. Para ellos, «el orden político, modificado por circunstancias exteriores pero irreductible a ninguna o aun a la totalidad de estas, guarda una autonomía que justifica la historia política y que nos recuerda la obra de Tucídides»[49]. Hay aquí una declaración de la trascendencia de la historia política, que para Aron viene a ser *la* historia por excelencia. También, y esto es lo que interesa resaltar ahora, la afirmación del primado de lo político (*primat du politique*). Esta opinión, desde luego, no es novedosa, pues ya Tocqueville, frente las profecías sansimonianas que vaticinaban la sustitución del gobierno político por la administración de las cosas, «se negó a subordinar

---

[47] Véase R. ARON, «À propos de la théorie politique», en *Études politiques*, pp. 168-170. Cfr. R. ARON, *Démocratie et totalitarisme*, pp. 52-53.

[48] Véase R. ARON, «Les sociologues et les institutions représentatives», en *Études politiques*, p. 295.

[49] Véase R. ARON, «Tucídides y el relato histórico», en *Dimensiones de la conciencia histórica* (1961), Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 175.

la política a la economía»[50]. Este *sentido de la política* es seguramente una de las razones más poderosas que justifican el éxito de los análisis políticos tocquevilianos de la democracia.

El monocausalismo económico, resultado de la sobrestimación de lo económico en la que incurrieron, desde Comte y Marx para acá, muchos filósofos y escritores políticos, es uno de los grandes errores de la mentalización social contemporánea, cuyo último reducto académico serio es el economicismo del *Austrian Economics*. En sus comentarios al ensayo de Halévy sobre la guerra y el socialismo, negaba Aron que los regímenes de economía dirigida fuesen la causa de las tiranías políticas: «planificación y tiranía han tenido muchas veces un origen y una voluntad comunes, pero la semiplanificación del laborismo inglés o la planificación indicativa francesa no han conducido ni a la planificación total ni a la tiranía»[51]. Parece a todas luces una rectificación de la opinión de Halévy, pero seguramente es mucho más que eso: nada menos que una apostilla crítica a la tesis defendida por Hayek en *Camino de servidumbre*, para quien la planificación económica desemboca siempre en la dictadura socialista. No obstante la pésima lectura que la izquierda, según Aron, hizo de ese libro, Hayek[52] se equivocaba al establecer como principio una hipótesis desmentida por la experiencia histórica, pues en realidad ha sido la conquista del poder por los partidos totalitarios, o sea, la política, lo que ha provocado la planificación total de la economía y el despotismo político[53]. Sostener lo contrario es patrocinar un fatalismo de raíz marxista. Escribía Aron en sus *Memorias* que «los demócratas antimarxistas y adictos al mercado», es decir, los liberales, son «incapaces de entender que Hitler, Mussolini y Stalin pensaban, cada uno a su manera, que la política es lo primero»[54].

Tampoco está históricamente acreditada, por último, la presunción neoliberal de que liberalismo político y económico van siempre juntos, pues como sugería Aron, el sistema económico preferido por Hayek o bien ha requerido de una dictadura para poder ser instaurado, como sucediera en la España de Franco o en el Chile de Pinochet, o bien puede tolerarla, como se deduce de la curiosa mezcla de liberalismo salvaje y represión política en China. No hay, por tanto, un nexo causal necesario entre un tipo de economía y un determinado régimen político[55].

---

[50] Véase R. ARON, *Essai sur les libertés* (1965), Calmann-Lévy, París, 1991, p. 34.

[51] Véase R. ARON, Postfacio de É. HALÉVY, *L'ère des tyrannies* (1930), Gallimard, París, 1990, p. 283. Merece la pena recordar que Halévy, escritor muy leído en el *Interbellum*, superó historiográficamente la dicotomía convencional entre socialistas *utópicos* y *científicos* distinguiendo, en el marco de la sociedad industrial, un socialismo *económico* de otro *político*. Cfr. É. HALÉVY, *Histoire du socialisme européen rédigée d'après des notes de cours par un groupe d'amis et d'élèves* (1948), Gallimard, París, 1974, *passim*.

[52] Aron apreciaba verdaderamente al economista austriaco, a quien conoció y trató en el *Reform Club* de Londres durante la guerra. Como pensador «no conformista» que «marcha a contracorriente» y «elige la soledad» le describe en *Essai sur les libertés*, pp. 117-118.

[53] Véase R. ARON, *Essai sur les libertés*, pp. 118-119.

[54] Véase R. ARON, *Mémoires*, p. 154.

[55] Véase R. ARON, *Démocratie et totalitarisme*, p. 33.

Las explicaciones *en última instancia* por la economía, por la política, por la moral, etc., carecen de sentido para Aron[56]. Todo determinismo unilateral, al presumir que es posible remontarse a la causa primera de un acontecimiento histórico, constituye una mixtificación de la realidad. Ahora bien, cuando Aron se refiere al primado de lo político, no pretende sustituir un determinismo por otro, sino reconocer que, en un sentido antropológico, la política es más importante que la economía porque afecta, «por definición», al sentido de la existencia. No en vano la política es «la característica fundamental de una colectividad: condición de la cooperación entre los hombres»[57]. En la decisión política trasciende o se revela el sentido de la comunidad. Este primado es sin embargo limitado, pues se trataría de un primado causal unilateral, sino tal vez de un *primus movens*[58].

IV. REGÍMENES POLÍTICOS Y SOCIEDAD INDUSTRIAL

El primado de lo político, aunque pueda resultar paradójico, es uno de los corolarios de la gran trilogía aroniana sobre la sociedad industrial. Esta obra, que al autor le hubiera gustado poder presentar refundida en un único volumen, liberada de repeticiones innecesarias, tiene su origen en los cursos impartidos en la Sorbona entre 1955 y 1958. Partiendo de la contraposición entre Tocqueville y Marx, Aron elaboró *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, *La lutte de classes* y *Démocratie et totalitarisme*, publicadas sucesivamente en 1962, 1964 y 1965.

La tesis fundamental de Aron es que la sociedad industrial es el tipo de sociedad históricamente vigente. Esto es algo en lo están de acuerdo marxistas y antimarxistas[59]. Dentro de ese modelo se ha producido una diferenciación de regímenes políticos y sociedades que, en contra de lo afirmado por la interpretación materialista de la historia, trae su causa, más o menos remota, más o menos visible, de una decisión política. La sociedad industrial no ha afectado a la persistencia de la política, sino todo lo contrario[60]. «En nuestro siglo parece ser la política lo que determina la diferenciación de las especies del género de la sociedad industrial»[61]. No hay pues dos géneros irreconciliables de sociedades modernas, sino *un único tipo* que presenta sin embargo una acusada diferenciación política. La sociedad comunista y la sociedad demoliberal son las dos versiones distintas de la sociedad industrial. Ello excluye, a juicio de Aron, la posibilidad de un tercer tipo, como se supuso durante algún tiempo dando vuelos a las doctrinas de la convergencia de los sistemas. La *convergencia*, patente de

[56] Véase R. ARON, *Démocratie et totalitarisme*, p. 33.
[57] Véase R. ARON, *Démocratie et totalitarisme*, p. 27.
[58] Así se deduce *a contrario* de la crítica aroniana a la interpretación económica del sentido de la historia: R. ARON, *L'opium des intellectuels*, p. 154.
[59] Véase R. ARON, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, p. 103.
[60] Véase R. ARON, *Les désillusions du progrès*, pp. 52-54.
[61] Véase R. ARON, *Démocratie et totalitarisme*, p. 34.

la ingenuidad política de Occidente, era poco más que una vulgarización del fin de las ideologías[62].

Raymond Aron abordó el estudio de los regímenes políticos de la sociedad industrial según su método del análisis político. En el camino dejó apuntada una teoría del régimen político, definido como una «solución imperfecta, incluso irracional, para un problema que no admite soluciones racionales»[63]. Eso que no admite «solución racional»[64] es la «cuestión política eterna», a saber: quién tiene derecho a mandar y, correlativamente, quién debe obedecer[65].

Dice Aron «explicar un régimen político o analizarlo es, sin más, quitarle la poesía (*dépoétiser*)»[66]; en otros términos: «traducir la poesía ideológica a la prosa de la realidad»[67]. Desde esta óptica, todo régimen, incluida la democracia, tiene naturaleza oligárquica[68]. Así mismo, todo régimen está sometido a la corrupción, una de las opiniones mejor fundadas de la ciencia política. Todo régimen, por otro lado, tiene enemigos, internos y externos, siendo la democracia, dice Aron con ironía, una de las pocas formas de gobierno que se cree obligada, en razón de sus principios, a no defenderse[69].

Aron pretendía examinar *desde dentro* las dos especies políticas de la sociedad industrial, proponiendo para ello una nueva clasificación de los sistemas políticos. A su juicio el elemento políticamente más acusado, tanto en el Este como en el Oeste, es la existencia de una pluralidad de partidos o el monopolio de un partido único. En esto se resume la «teoría de los regímenes políticos de nuestra época»[70]. Lo que en último análisis distingue a unos de otros es la existencia de una «organización constitucional de la concurrencia pacífica por el ejercicio del poder», en el caso de los «regímenes constitucional-pluralistas», y una monopolización de la actividad política, atribuida en exclusiva a un partido. Mientras que en el primer caso (Estado de partidos, *État de partis*), el principio del régimen, en el sentido de Montesquieu serían el respeto a la ley y el sentido del compromiso, en el segundo (Estado partisano, *État partisan*), los principios serían la fe y el miedo[71]. Al desarrollo sistemático de todo ello dedicó Aron su estudio, tantas veces citado en estas páginas, *Démocratie et totalitarisme*, un pequeño clásico del pensamiento político del siglo XX.

---

[62] Aron vaticinó que los partidarios de la convergencia de los sistemas del Este y el Oeste serían incapaces de desarrollar ese modelo imposible. Como mucho abrirían el camino a los comunistas, mucho menos ingenuos, a los coroneles o a la socialdemocracia. Dadas las circunstancias, un régimen socialdemócrata le parecía un mal menor. Véase R. ARON, *Les désillusions du progrès*, p. XVIII.

[63] Véase R. ARON, *Introduction à la philosophie politique*, p. 53.

[64] Sobre el mito de las soluciones racionales en política tiene interés B. DE JOUVENEL, *De la politique pure*, Calmann-Lévy, París, 1977, pp. 284-294.

[65] Véase R. ARON, «À propos de la théorie politique», en *Études politiques*, p. 166. Cfr. J. FREUND, *L'essence du politique* (1965), Dalloz, París, 2004, cap. III.

[66] Véase R. ARON, *Introduction à la philosophie politique*, p. 55.

[67] Véase R. ARON, *Mémoires*, p. 320.

[68] Véase R. ARON, *Introduction à la philosophie politique*, p. 57.

[69] Véase R. ARON, *Introduction à la philosophie politique*, p. 92.

[70] Véase R. ARON, *Démocratie et totalitarisme*, p. 73.

[71] Véase R. ARON, *Démocratie et totalitarisme*, pp. 73-89.

32. JÜRGEN HABERMAS: DE LA CRÍTICA SOCIAL A LA POLÍTICA DELIBERATIVA

JOSÉ MARÍA CARABANTE MUNTADA
C. U. Villanueva (UCM)

SUMARIO: I. Introducción.—II. Los grandes problemas de la Sociedad contemporánea.—III. El análisis de las Sociedades del capitalismo tardío.—IV. Crítica a la tecnocracia como modelo político.—V. La política deliberativa.—Apéndice: El análisis político de Jürgen Habermas (Selección de temas y textos).

No puede dudarse de la importancia de Jürgen Habermas en el panorama político contemporáneo. Como sucesor de la Escuela de Frankfurt, el pensador alemán comenzó sus reflexiones sobre las transformaciones de la publicidad burguesa y orientó su especulación hacia modelos teóricos que tenían como finalidad principal revitalizar la esfera de la sociedad civil. Más tarde, a partir de su *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas adoptó un marco novedoso para explicar el surgimiento de la Modernidad a partir de una comprensión reducida de la racionalidad, reivindicando el enderezamiento del modelo moderno con la recuperación de la racionalidad discursiva. Gracias a ello, su teoría le ofreció la posibilidad de enjuiciar los contextos políticos contemporáneos desde la perspectiva de una teoría sistemática de la política, la llamada política deliberativa, cuya influencia y repercusión es indiscutible a día de hoy.

I. INTRODUCCIÓN

Jürgen Habermas no ha renunciado a lo largo de su trayectoria al ejercicio crítico de la razón ni al minucioso análisis de los hechos políticos y sociales, manteniéndose siempre en la estela de la Escuela de Frankfurt. Pero, a diferencia de quienes se sitúan sólo en los límites de la experiencia social, Habermas añade un alto nivel de abstracción. Es esta combinación entre elementos normativos y empíricos lo que caracteriza su obra. No está de más recordar que las últimas intervenciones de Habermas en el terreno de la opinión pública —que constituye, según confesión propia, el tema princi-

pal de su trabajo[1]— no son fugaces intentos de influir en el escenario de la política actual, sino más bien expresiones de su vocación intelectual, lo que le ha llevado a conjugar el ensayo más o menos especializado y sistemático —enormemente abstruso, por cierto— con las colaboraciones periodísticas.

Nacido en 1929, en Düsseldorf, los objetivos teóricos de Habermas han estado determinados por la precoz experiencia con el nazismo y por la reflexión continuada sobre el alcance de la política en la resolución de la problemática social y moral de un país dividido, pero comprometido, con las necesidades de reconstrucción. El nazismo puso sobre la mesa la dialéctica de los procesos históricos, pero también permitió continuar con la tradición crítica que vio la luz bajo los primeros pasos de la República de Weimar. Desde este punto de vista, hay que destacar que Habermas cumple con el compromiso de la llamada Escuela de Frankfurt y, como ella, reivindica la acción pública de la razón durante la posguerra, cuando la desconfianza en el hombre y el descreimiento habían prendido en gran parte de la población alemana. Se enfrentó, sin embargo, al aburguesamiento del *Institut für Sozialforschung* cuando, tras su reinstalación en Frankfurt, éste tuvo que atraerse diversas formas de financiación. Max Horkheimer, de hecho, nunca vio con buenos ojos a este joven becario que, bajo la sombra de Th. W. Adorno, recuperaba el aguijón crítico del marxismo[2].

El joven Habermas, aquel que pasó a ser considerado como el representante público de la izquierda durante la década de los sesenta, asumió pronto la herencia de la primera Teoría Crítica, una corriente de pensamiento que, haciendo gala de su interdisciplinariedad, se encargó de desvelar las conexiones ideológicas entre las situaciones sociales y las construcciones abstractas, denunciando la irracionalidad de la política contemporánea gracias a la ayuda conjunta de marxismo y de psicoanálisis. Pero no puede decirse que Habermas asuma sin más los postulados teóricos de los fundadores de la Escuela de Frankfurt, aunque sí que, en lo que respecta a su metodología, acepta los criterios de análisis empleados por los teóricos críticos. En particular, la teoría y la práctica constituyen las dos referencias fundamentales del trabajo del sociólogo, ya que toda teoría que no busque la mejora de las condiciones sociales o políticas puede ser denunciada como ideología. Existe, pues, una constante preocupación por el interés empírico, lo que permite hablar de un verdadero análisis social y político tanto de los fundadores de la Teoría Crítica como de sus seguidores.

Más allá de todo ello, lo decisivo es que Habermas es el primero en someter a crítica la herencia recibida, formando así una suerte de «teoría metacrítica», si vale la expresión. Admitiendo gran parte del diagnóstico de Horkheimer y Adorno sobre la transición a la Modernidad, Habermas no renuncia a los ideales de

---

[1] Cfr. J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 26.

[2] Cfr. R. WIGGERSHAUS, *The Frankfurt School*, Polity Press, Cambridge, 2005, pp. 537 ss. A Horkheimer le resultó molesto el Informe bibliográfico que sobre Marx y el marxismo había escrito Habermas en 1957, publicado más tarde en *Teoría y praxis*. En una carta dirigida a Adorno, juzgaba a Habermas políticamente y sostenía que podía poner en peligro al Instituto de Investigaciones Sociales. Para una historia general de la Escuela de Frankfurt, cfr. M. JAY, *La imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid, 1974.

la Ilustración y, más que enmendarlos, propone radicalizar el proyecto ilustrado. De ahí que nos parezca que el análisis habermasiano, en el que pueden entreverse las convicciones e intuiciones más importantes de la Escuela de Frankfurt, se incluye en un proyecto más entusiasta, lejos de la crítica derrotista y, en ocasiones aporética, que caracteriza la postura de los primeros[3]. El propio pensador alemán siempre ha mostrado su deuda con la primera generación de la Escuela de Frankfurt, de la que recoge la actitud crítica ante la realidad social, la profundización en los instrumentos de dominación de la Sociedad industrializada, el análisis de la cultura de masas y el de la protesta. Con el fin de aclarar el problema de la adscripción de Habermas a la Teoría Crítica sería útil recordar la distinción conceptual entre la Escuela de Frankfurt, que hace referencia a una institución académica *sui generis* a la que pertenecieron, entre otros, Horkheimer y Adorno, y la Teoría Crítica, que alude a un modelo de investigación que enjuicia la realidad social siguiendo los cánones de la crítica de las ideologías, sin cerrarse, en cualquier caso, a las aportaciones de otras escuelas. Desde este último punto de vista, Habermas sería, junto con O. Negt, uno de los pensadores de la II Generación[4].

II. LOS GRANDES PROBLEMAS DE LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

Pero ¿cuál es el papel de Habermas como analista político? Con independencia de sus ambiciosas propuestas teóricas, la obra de este filósofo se caracteriza por tener muy presente los problemas y los desafíos que se plantean en las Sociedades de nuestro tiempo. El foco de atención se desplaza con el paso de los años y se conjuga, como ya hemos indicado, con una teoría de altos vuelos, lo que le ha llevado a ser considerado «moderno» y a una disputa con los representantes de la posmodernidad[5].

Si se admite que la trayectoria intelectual de Habermas comienza en los años sesenta del pasado siglo, en concreto, a raíz de la publicación de trabajo habilitación para la docencia universitaria, en 1962, y llega hasta nuestros días, puede reconstruirse su labor investigadora a partir de los problemas práctico-políticos a los que se enfrenta en cada una de las cuatro etapas en que puede dividirse su trabajo, siguiendo a R. Wiggershaus[6]. En el primer período de su trayectoria (1961-1971), Habermas se centra en el análisis de la esfera pública o publicidad, investigando el contexto político de las Sociedades del capitalismo tardío. Per-

---

[3] Cfr. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, Taurus, Madrid, 2003, p. 497. Y, en general, a la postura marxista ortodoxa, cfr. J. L. COHEN y A. ARATO, *Sociedad civil y Teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 256. La misma idea se encuentra en R. GABÁS, *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*, Ariel, Barcelona, 1980, p. 37.

[4] Cfr. R. WIGGERSHAUS, *The Frankfurt School*, ed. cit., pp. 657 ss.

[5] Cfr. J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2008.

[6] En la magnífica obra R WIGGERSHAUS, *Jürgen Habermas*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 2004, pp. 7 ss.

cibe la devaluación de la publicidad o ámbito público y la constitución de formas ideologizadas de política que se consolidan en los sistemas democrático formales. La segunda etapa, que se extiende a lo largo de los años setenta, está marcada por su nombramiento como director del Instituto Max Planck de Starnberg, dedicado a «La investigación de las condiciones de vida del mundo técnico-científico». Gracias a la colaboración de otros investigadores, puede enriquecer sus reflexiones teóricas con abundante material empírico obtenido en el centro de investigación. Es en ese momento cuando percibe con nitidez la necesidad de elaborar una teoría de la Sociedad con alcance crítico que modifique la intelección de los procesos sociales y políticos y esboza un proyecto político emancipador. En la tercera etapa, que comienza con la publicación en 1981 de la *Teoría de la acción comunicativa*, da a conocer ya su teoría omnicomprensiva de la Sociedad, basándose en un programa de investigación propio denominado «pragmática universal». En lo que ha sido considerada su obra definitiva, el pensador alemán combina el análisis político-social con una fundamentación teórica importante. Desde entonces, y entraríamos ahora en su cuarta etapa, la obra de Habermas busca la aplicación concreta de su teoría de la acción comunicativa en los campos de la ética, la política y el derecho.

No resulta fácil determinar en qué obras Habermas emplea la metodología propia del análisis político, más allá de aquellas que son recopilaciones de escritos de variada índole. Sin duda, los *Kleine politische Schriften*, que desde 1981 viene editando periódicamente Suhrkamp y de los que se han publicado once series, sean los que, de alguna manera, responden con más exactitud al examen de los problemas sociales y políticos contemporáneos. Sin embargo, como una de las señas de identidad de Habermas ha sido la combinación entre la teoría más abstracta y la aplicación social más concreta y empírica, también en sus obras más importantes se incluyen importantes análisis de este tipo. En concreto, y a efectos de este trabajo, referiremos los pasajes que sobre los tópicos de la Sociedad contemporánea aparecen en las siguientes obras: *Historia y crítica de la opinión pública*, *Ciencia y técnica como «ideología»*, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* y *Facticidad y validez*, sin perjuicio de las menciones a otros trabajos.

Según los criterios adoptados, el análisis político de Jürgen Habermas puede ser caracterizado como coetáneo, ya que se preocupa de los problemas que acucian a las Sociedades políticas de su tiempo, con independencia de que, con el fin de realizar un diagnóstico adecuado, acuda en ocasiones a la explicación filosófico-histórica para comprender la génesis de los actuales sistemas sociales. Por otro lado, teniendo en cuenta que es inseparable su papel de analista con el de profundo teórico social, los juicios de Habermas se realizan siempre desde un prisma normativo, de tal forma que la crítica que realiza es, si se permite la expresión, terapéutica, ya que propone mejoras concretas con el fin de solventar las deficiencias observadas en el ámbito político. Por otro lado, y es justo advertir de ello, el análisis habermasiano parte de un compromiso explícito del autor con los postulados y las finalidades del marxismo, si bien en un sentido heterodoxo, por lo que existe una implicación ideológica del autor a la hora de analizar

los sistemas neoliberales, aunque también hay que reconocer que este compromiso se ha suavizado a lo largo del tiempo.

III. EL ANÁLISIS DE LAS SOCIEDADES DEL CAPITALISMO TARDÍO

Habermas ha reflexionado acerca de la transición de la Sociedad de capitalismo liberal a la de capitalismo intervenido, en función de una repolitización aparente e ideológica del marco institucional. Para el pensador alemán, siguiendo a Marx, durante la fase liberal el sistema económico asumía la dirección de la Sociedad de forma y daba paso a un proceso de despolitización[7]. Esto explica que, en su momento, la crítica de la economía planteada por el autor de *El Capital* pudiera tener, al mismo tiempo, efectos políticos y sociales. Pero la posterior intervención del aparato estatal, que hace frente a las situaciones críticas y corrige los efectos nocivos de un capitalismo abandonado a su propia suerte[8], exige un cambio en las relaciones de la base con superestructura. El proteccionismo del Estado de Bienestar, desarrollado ampliamente a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, no implica según Habermas una ruptura ideológica con el liberalismo anterior, si no más bien una perpetuación de un sistema que vulnera la separación tajante entre Sociedad y Estado, básica para la constitución de espacios públicos críticos.

La Modernidad ha conllevado también algunos logros indudables. Por un lado, destaca la consolidación de espacios de discusión y la generalización de formas discursivas en la resolución de conflictos[9], a lo que se añaden las garantías jurídicas de la libertad, codificadas en los primeros textos legales, y las garantías de protección relacionadas con la igualdad de hecho. A diferencia de las libertades, las garantías de igualdad buscan hacer realidad las primeras y sobrepasan las dimensiones meramente formales para consolidarse como garantías materiales de participación. Ahora bien, ¿qué consecuencias políticas conlleva esta transformación? El resultado es una interpenetración entre Estado y Sociedad y la fluctuación de las barreras delimitadoras de los diferentes ámbitos organizativos. Se asiste, pues, a una dialéctica en la que la esfera privada queda intervenida por el Estado, «publificada», perdiendo sus contornos críticos y, por tanto, las posibilidades de corregir las deficiencias legitimatorias y políticas del sistema[10]. Paralelo a este proceso, se desarrolla una progresiva estatalización de la Sociedad. Precisamente, la diferenciación del Estado y de la Sociedad era lo que conformaba a la esfera pública, desde un punto de vis-

[7] Cfr. J. HABERMAS, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid, 1999, p. 50.

[8] Cfr. Cfr. J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, México, p. 176. Cfr. también *Ciencia y técnica como «ideología»*, Tecnos, Madrid, 2002, p. 83.

[9] Cfr. J. HABERMAS, *Teoría y praxis. Estudios sobre Filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 15.

[10] Cfr. J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, ed. cit., p. 178.

ta normativo, como ámbito de mediación y crítica del poder político; ahora bien, si paulatinamente su estructura queda socavada, se destruye la configuración original de la publicidad[11].

Al analista político no se le puede escapar que la implicación entre Estado y Sociedad causa cambios estructurales en la publicidad e invierte su relación tradicional. El Estado inunda de reglamentos la esfera privada y la social; por su parte, la Sociedad entra de lleno en la actividad estatal gracias a la labor de partidos y organizaciones, encargados de canalizar los intereses privados. Se pierde inexorablemente el interés general que debía animar, según su contenido normativo, al espacio público. El poder político termina, de ese modo, privatizándose con la dinámica de la lucha por el poder: cada facción representa sólo intereses particulares que se «venden» como universales. La consecuencia general es la despolitización de la esfera pública. Según advierte Habermas, la necesidad de intervención estatal dilata el espacio público y provoca el empequeñecimiento de la esfera privada, constituida por la familia y el trabajo, y su desprivatización. Fenómenos de ello son, por ejemplo, las ayudas públicas a las familias, pero también la incorporación de nuevas competencias: el Estado asume ahora la función de socializar a los ciudadanos.

El pensador alemán ha resumido todas estas transformaciones en los procesos que denomina de publificación del derecho privado y privatización del derecho público[12]. La regulación de la esfera social modificada requiere una organización que no puede proveerse acudiendo a las anteriores categorías público-privado. El derecho privado, construido sobre la autonomía individual y las instituciones contractuales, se encuentra con nuevas figuras en las que actúan sujetos públicos; al mismo tiempo, muchas regulaciones afectan al derecho de propiedad, matizado por las funciones sociales. Las garantías reconocidas a los colectivos (derecho del trabajo, derecho sindical, derecho de consumidores) alteran el principio liberal por excelencia: la autonomía de la voluntad. Estos cambios, sin embargo, no recibirán un tratamiento sistemático en la obra de Habermas hasta que, en su *Teoría de la acción comunicativa*, se perciba el deterioro que el proceso de juridificación provoca en el «mundo de la vida» como un ataque de la dinámica sistémica; en particular, se refiere a cierta burocratización que se apodera de los procesos espontáneos de formación de la voluntad y los vacía de contenido: amplía, de un lado, el espacio para la movilización planificada de lealtad de las masas, pero por otro facilita la desconexión de las decisiones políticas con las cuestiones prácticas propias de la publicidad[13].

Perdida la base estructural que hacía posible la publicidad como categoría sociopolítica a causa de la desorganización de la Sociedad y el Estado[14], la mediación entre esas esferas la realizan instituciones que, o bien surgen en la esfe-

---

[11] Ibíd., p. 203. Conviene repetir que aquí Habermas le quita la razón a Marx: la ampliación de la base electoral, en lugar de conducir al socialismo por la entrada del proletariado, acaba en el adocenamiento de las funciones políticas de la publicidad.

[12] Cfr. J. HABERMAS, *Teoría y praxis. Estudios de Filosofía social*, ed. cit., p. 117.

[13] Cfr. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, ed. cit., vol. II, p. 461.

[14] Cfr. J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, ed. cit., p. 205.

ra privada —como las asociaciones—, o bien nacen en la pública —los partidos políticos—. Sobre ellas recae ahora la tarea de interconectar lo privado con lo público. Se consolida asimismo la Sociedad de masas y se produce el tránsito de un público que «razona», como en sus inicios, a un público que «consume». En definitiva, tampoco la esfera privada se ve protegida de los ataques interesados del mercado y los medios de comunicación. Se está conformando la publicidad manipuladora sobre un público apolítico. Cierto es que sigue existiendo una masa de personas raciocinantes, pero ya no se reúnen en calidad de público: por un lado, se separa el público de los especialistas, que revelan sus logros en organizaciones reducidas; por otra parte, la Sociedad se configura como una gran masa de consumidores que reciben y asienten a los estímulos de la manipulación publicitaria.

Habermas ha acuñado el término de «refeudalización» para referirse al movimiento dialéctico de la opinión pública en las Sociedades del capitalismo tardío. «Refeudalización» alude a la modificación estructural de la publicidad burguesa, a su vaciamiento normativo y a identificación con el paradigma de la publicidad cortesana. Es importante, en este sentido, subrayar que la «refeudalización» se produce conjuntamente con los cambios producidos en los medios de comunicación de masas. Aunque con posterioridad Habermas ha madurado su opinión sobre éstos, en *Historia y crítica de la opinión pública* subraya el control social que ejercen con una valoración extremadamente negativa de los mismos. Le interesa sobre todo subrayar que la prensa se convierte en un negocio y en un instrumento de manipulación en función de sus intereses comerciales. La refeudalización es, por tanto, un fenómeno que se inicia en el ámbito privado, pero se consolida cuando el Estado penetra y utiliza para sus propios fines los medios de comunicación y las relaciones públicas. La Sociedad de masas permite la reconsideración teatral del poder y el espacio público queda convertido en un escenario, inaccesible a los ciudadanos. Y si la publicidad pierde las funciones críticas, también, al basarse en la manipulación, renuncia a la racionalidad, conformándose en instrumento ideológico. Asimismo, el desarrollo y la innovación tecnológica e informativa determinan que pierda su carácter espontáneo y pase a ser una opinión meramente «fabricada»[15]. Se trata pues de una publicidad de tipo plebiscitario, aclamatorio, que deja sin sentido real la democracia y la praxis política.

IV. CRÍTICA A LA TECNOCRACIA COMO MODELO POLÍTICO

En su ensayo *Ciencia y técnica como «ideología»*, publicado en 1968, Habermas realiza un repaso filosófico-histórico sobre la génesis del modelo de organización del capitalismo intervenido, que permitió seguir confiando en los mecanismos del mercado, pero sin renunciar a las enmiendas del poder

---

[15] Cfr. J. HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, ed. cit., p. 237. Cfr. *Teoría de la acción comunicativa*, ed. cit., vol. II, p. 490.

político[16]. El poder administrativo tuvo que intervenir y regular el contexto del intercambio económico, corregir sus problemas y salvar sus peculiaridades. Lo importante, en lo que se refiere al análisis político, es que esto produjo una modificación estructural del marco institucional, que, como hemos visto, dejó de orientarse económicamente para repolitizarse. En efecto, en las Sociedades del capitalismo avanzado la base ya no está constituida por el poder económico ni por las relaciones de producción; tampoco la esfera del mercado se mantiene autónoma respecto de la Sociedad y del poder administrativo. Partiendo de estos cambios, se desarrolla un modelo político tecnocrático que justifica la intervención estatal, pero que se define en función del papel ideológico que desempeña la ciencia y la técnica. De ese modo, la conservación del sistema del capitalismo burgués queda conectada con el progreso económico y éste ha de estar unido de manera inextricable con el conocimiento científico.

Pero a nadie se le escapa que si la política pasa a ser un medio de resolución de problemas económicos, se convierte en tarea técnica y, por tanto, en un proceso de decisión indiscutible precisamente en términos políticos. El Estado o poder administrativo lleva a cabo funciones directivas de la inversión, pero se orienta de acuerdo con las directrices de la ciencia. El político, al fin y al cabo, va a la zaga del científico y es éste quien dirige en definitiva la actividad política: «si el Estado dirige la economía y si la ciencia está al servicio de la economía, entonces el Estado pasa a ser también director del proceso científico [...]. Habermas resalta cómo en gran parte es el Estado mismo el que encarga la investigación»[17].

La tecnocracia se convierte así en la nueva ideología que sustituye a las ideologías burguesas obsoletas. Una ideología que es, paradójicamente, la menos ideológica de todas, porque es menos opaca y menos susceptible de crítica, más inexpugnable. Asume la función pseudo-legitimatoria de toda ideología, pero lo hace con visos racionales y científicos. Es más irresistible al juicio político porque no atiende a las diferencias de clase, y por tanto cierra la posibilidad del conflicto social: es una ideología universalmente racional, que se atiene a los parámetros de la instrumentalidad. Por ello «afecta al interés emancipatorio como tal de la especie»[18]. Todo esto hace de la tecnocracia una ideología peligrosa, cuya consecuencia más importante es la despolitización. No es opresora, no explota, sino que corrige y compensa. Asegura así el asentimiento acrítico de las masas, que no pueden «disolver o cancelar» su dominio porque «la solución de tareas técnicas no está referida a la discusión pública». Por todo ello se le debe dar la razón a Habermas cuando afirma que «el núcleo ideológico de esta conciencia es la *eliminación de la diferencia entre práctica y técnica*», la «represión de la "eticidad"»[19].

Pero ¿qué significa que la ciencia y la técnica asumen tareas ideológicas? Esto quiere decir que los fines principales del desarrollo científico-técnico se

[16] Cfr. J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como «ideología»*, cit., p. 82.
[17] Cfr. R. GABÁS, *op. cit.*, p. 109.
[18] Cfr. J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como «ideología»*, cit., pp. 96-97.
[19] Ibíd., pp. 85 y 98-99.

encuentran conectados con la resolución de problemas «político-científicos», a saber, la productividad y la estabilidad. La tecnocracia permite dos tipos de consideraciones: como efecto o como causa de la despolitización. «La instancia "técnica" puede incluir tanto la crítica acérrima a las estructuras del perjuicio cuanto el esoterismo de nuevo cuño de los juicios de peritos y técnicos»[20]: con esta frase Habermas apunta a los caracteres positivistas de la tecnocracia[21], ya que la ciencia «sirve de puntal a la despolitización de lo político» al eliminar las cuestiones «prácticas» sobre las que ha de decidir el público. Y, en definitiva, la forma tradicional de entender la política, al no estructurarse según las exigencias de la mentalidad positivista, se hunde en el calvario de un decisionismo irracional y retrógrado, sometido a los vaivenes del sentimiento, las emociones y las urgencias, sin valor cognitivo ni moral.

V. LA POLÍTICA DELIBERATIVA

Hasta el momento, hemos hecho referencia a la visión habermasiana sobre el contexto político y social de su momento, prescindiendo por motivos metodológicos de las soluciones que ofrece a esa depauperización de la esfera pública que acompaña a su juicio la senda de la Modernidad, desviando su proyecto, o a la decantación tecnocrática de la política. No está de más, sin embargo, hacer referencia a las raíces filosóficas del problema. Éstas se encuentran en los cambios epistemológicos auspiciados por la filosofía moderna. En *Teoría y praxis*, un libro capital para entender la configuración de la filosofía política y social contemporánea, Habermas rastrea la deriva positivista de una forma de entender la filosofía práctica que anula las pretensiones metafísicas, pero también renuncia a mantener la tensión de la crítica, acomodándose a todo, como preceptúa el cientificismo. Por ello, aun cuando sus trabajos puedan entenderse como una forma original de análisis político y social, lo cierto es que no se comprenden sin hacer referencia al bagaje teórico sobre el que sustenta sus propuestas. Después la *pars construens*, su obra se basa en la rehabilitación de un modelo amplio de razón —la razón discursiva— en el que se apuesta por la racionalidad de la ciencia, pero también de la vertiente práctica del conocer y el actuar humano.

En lo que respecta a Habermas como pensador político, la *Teoría de la acción comunicativa* no añade elementos importantes a sus análisis previos sobre la Sociedad y la política de su momento, pero se presenta allí el fundamento teórico de sus intuiciones. Mantiene la crítica a la Sociedad de su momento, actualiza las aportaciones de la Escuela de Frankfurt y presenta una metodología

---

[20] Cfr. J. HABERMAS, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, ed. cit., p. 146.

[21] Cfr. J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como «ideología»*, cit., p. 98. La tecnocracia es una consecuencia de la «racionalización» funcional del mundo de la vida, de la insistente penetración de la mentalidad cientificista: «La nueva ideología se distingue de las antiguas en que a los criterios de justificación los disocia de la organización de la convivencia, esto es, de la regulación normativa y, en lugar de eso, los vincula a las funciones del sistema de acción racional con respecto a fines que se suponen en cada caso.»

atractiva y coherente con el contexto postmetafísico en el que ensaya su virtualidad. Su teoría, altamente abstracta, le permite ofrecer una explicación sistemática —y científica— de sus presunciones anteriores. Así, por ejemplo, Habermas distingue dos dimensiones de la Sociedad, la del Sistema y la del Mundo de la vida social, obedeciendo cada una de ellas a una determinada lógica racional, la instrumental o sistémica y la comunicativa. Si el sistema ha de favorecer el desarrollo científico y económico —o lo que Habermas denominaría la emancipación con respecto al hambre y la miseria— la esfera práctico-vital hace referencia a la emancipación política y moral de las Sociedades. Esta teoría de la Sociedad construida a dos bandas simplifica el diagnóstico habermasiano sobre los contextos políticos y sociales contemporáneos y al mismo tiempo facilita su terapia; de esa forma, estas dos dimensiones han de mantenerse en equilibrio, un equilibrio desbordado por los procesos de modernización, que privilegian la dimensión sistémica y olvidan la ampliación del ámbito de la lógica comunicativa. El desequilibrio se torna en patología social de importante alcance. La solución a los conflictos políticos y sociales de hoy pasa, según Habermas, por equilibrar esos dos ámbitos y por reconducir los problemas sistémicos a problemas práctico-vitales, esto es, por restaurar los restringidos ámbitos de los discursos y guiar políticamente los cambios y las transformaciones sistémicas[22].

Pero ¿cuál es, en concreto, el alcance de la *Teoría de la acción comunicativa* en el campo de la política? A partir de los postulados de la racionalidad discursiva, Habermas ha pergeñado una nueva teoría política, conocida con el nombre de política deliberativa y que continúa, si bien cambiando sus fundamentos, sus primeras reflexiones. El planteamiento habermasiano constituye una aportación novedosa y sirve como acicate para la regeneración de la praxis política al proponer la deliberación como solución frente a los déficits democráticos. Porque también en la ciencia política se ha desarrollado una visión positivista que destaca el momento de facticidad del poder y del sistema jurídico-político, a costa de silenciar sus dimensiones normativas, es decir, obviando la problemática de la legitimidad y la racionalidad del procedimiento democrático[23]. Para Habermas la idea de democracia posee ya, incluso intuitivamente, un sentido normativo irreductible a las consideraciones meramente empíricas y descriptivas, tan generalizadas en las ciencias sociales. La reflexión se ha de remitir, por tanto, a la pretensión de validez que reclama en su globalidad el sistema democrático.

Como el derecho, como la ética, la política deliberativa o discursiva depende de la institucionalización de discursos y procedimientos que cumplan, velen y vigilen las prácticas libres y comunicativas de los ciudadanos. En las condiciones de un mundo de la vida social racionalizado como el actual, sólo se puede generar legitimidad a partir de los procedimientos democráticos[24]. El pensador alemán no desconoce la realidad de las Sociedades actuales y reclama un cambio en la comprensión de las relaciones entre Estado, Sociedad Civil y Economía.

---

[22] En relación con estos aspectos, puede consultarse J. M. CARABANTE, «El Derecho: ¿objeto tecnificado o medio de tecnificación», *Persona y Derecho*, 62 (2010), pp. 59-69.

[23] Cfr. J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998, p. 368.

[24] Cfr. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, ed. cit., p. 487.

Se trata tres esferas de la Sociedad que la teoría política ha intentado complementar, por el momento sin éxito. Desde la perspectiva liberal, el Estado aparece como el garante de una Sociedad entendida exclusivamente en términos económicos; la política habrá de sortear y regular los posibles conflictos de intereses. Desde la óptica llamada republicana, la primacía la obtiene la Sociedad civil, que ha de conquistar en términos éticos al Estado con el fin domesticar el poder: la política se dirige contra el poder[25]. El paradigma deliberativo de la política constituye una mezcla de ambas perspectivas. Desde este último punto de vista, Estado, Sociedad Civil, Economía y Política componen sistemas de acción complementarios. Ninguno de ellos ha de alzarse con el primado evolutivo; el desarrollo debe hacerse de forma paulatina y equilibrada. Patologías, crisis y problemas relativos a la integración social surgen, justamente, cuando desde un prisma reduccionista se producen desequilibrios y fracturas.

A la imposibilidad de certificar el predominio sistémico de una dimensión, la teoría discursiva añade la reconducción de todos los espacios a estructuras discursivas. La política racional ha de depender de los procesos de comunicación, de las pretensiones de validez que los hablantes entablan en sus actos discursivos. Pero para Habermas la política deliberativa se efectúa tanto de manera formal, en los procesos de institucionalización públicos vigentes en los Estados democráticos, como en los procesos informales que se ponen en marcha en el ámbito de la esfera público-política de la Sociedad civil, en los que, según su expresión, se puede auscultar el latido de la democracia[26]. Se ha señalado, sin embargo, que la diferenciación de los subsistemas y el carácter no compacto que adquiere el económico y el político frente a la Sociedad civil hacen que el diseño de ésta sea minimalista o restringido[27].

El programa teórico con el nombre de política o democracia deliberativa no está centrado en el fenómeno del poder, ni en las regulaciones jurídicas ni en la trascendencia económica de las decisiones gubernamentales. Busca remediar la derivación ideológica y manipulativa de la democracia de masas. Se refiere al hecho último y trascendental de constitución y formación de la voluntad y la opinión pública como principio de organización de los complejos sociales; por lo que cualquier esfera que fomente el ejercicio de las mismas pueda ser calificada de «esfera con relevancia política». Las deliberaciones políticas se extienden entonces a las materias que pueden ser reguladas en interés de todos por igual[28]. La política tiene como finalidad producir decisiones vinculantes en una determinada comunidad jurídico-política[29].

---

[25] Cfr. J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, ed. cit., p. 372.

[26] Cfr. J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, ed. cit., p. 378. Cfr. también *Entre naturalismo y religión*, ed. cit., p. 29.

[27] Cfr. U. FERRER, «Opinión pública y sociedad civil en Habermas», en P. LIZARRAGA y R. LÁZARO (eds.), *Pragmatismo y nihilismo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2002, p. 30.

[28] Cfr. J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, ed. cit., p. 383.

[29] Cfr. J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, ed. cit, p. 467. Cfr. R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980, p. 223.

Al aclararse que la voluntad y opinión pública se conforman comunicativamente, política deliberativa y democracia deliberativa se corresponden. Si se mantiene la fundamentación discursiva de la racionalidad, es fácil concluir que sólo en el procedimiento democrático se presenta y se realiza el contenido ideal de la razón práctica, lo que explica también la vinculación del principio democrático con la génesis y realización del sistema moderno de derechos. El núcleo de la teoría procedimentalista de la democracia se encuentra en el hecho de que los resultados obtenidos siguiendo el procedimiento deliberativo y democrático son los que garantizan un resultado legítimo y válido.

La teoría política habermasiana constituye una apuesta por la implicación de los ciudadanos y los colectivos en la resolución de los conflictos y en la renovación comunicativa de problemas, temas y normas. No es de extrañar que se haya denominado su teoría política con el término «democracia participativa», ya que «vincula la resolución racional de los conflictos políticos a las prácticas argumentativas o discursivas de diferentes espacios públicos»[30]. Reivindica de esa forma una visión del ciudadano activa e influyente. Con estas nuevas perspectivas sobre lo político, se puede afirmar que sólo una Sociedad política considerada como asociación de miembros libres e iguales puede determinarse a sí misma con los medios que representan el poder generado comunicativamente[31].

Estas conclusiones hacen necesario también repensar el alcance del concepto de ciudadanía, nacido al socaire de los Estados nacionales, ya que la identidad política no puede construirse en función de la cultura nacional, debido a las consecuencias de la globalización y la problemática de las Sociedades multiculturales. Como elemento integrador, pero al mismo tiempo superador de las culturas nacionales, Habermas utilizó en un primer momento la expresión, acuñada por Dolf Sternberger, de «patriotismo constitucional», en referencia a los valores y principios constitucionales, al orden democrático constitucional y no a un determinado texto legal[32]. Sin embargo, en la última década, el pensador ha llegado a cambiar la perspectiva, consciente de que el liberalismo y el predominio de la democracia formal han secado las «fuentes de la solidaridad social». Por ello, se ha mostrado a favor de promover procesos culturales que regeneren el espacio público con nuevos contenidos para fortalezcan la trama moral de las Sociedades; entre ellos, Habermas destaca el importante papel que desempeñan las creencias religiosas en el ámbito público[33].

A modo de conclusión, no nos resistimos a hacer una mención, aunque sea somera, a la constitución de un Estado europeo y de un Estado mundial, temas que son los que más le preocupan últimamente. El problema de fondo vuelve a ser, siguiendo sus análisis, la lucha de las pretensiones burocráticas del poder

---

[30] Cfr. J. C. VELASCO, *Para leer a Habermas*, Alianza, Madrid, 2003, p. 113.

[31] Cfr. J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, p. 607.

[32] Cfr. J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 95 ss.

[33] Nos hemos ocupado de ello en J. M. CARABANTE, «La religión, entre lo público y lo privado. Reflexiones en torno a la filosofía de la religión de J. Habermas», *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 15 (2007). Y «¿Qué aporta la religión al Estado de Derecho», *Foro*, 4 (2006), pp. 221-228.

con la espontaneidad crítica de una ciudadanía madura y cada vez con más posibilidades, también técnicas, de consolidarse mundialmente. Tanto en el marco europeo como en el marco de las instituciones internacional, Habermas percibe un déficit democrático y una separación tajante y contradictoria entre el poder y sus fuentes comunicativas o entre burocracia y ciudadanía[34]. En sus últimos escritos políticos, se pronuncia a favor de la regeneración democrática de los espacios públicos y de la consolidación de una publicidad trasnacional. Gracias a las nuevas tecnologías, esto es hoy día posible. Sólo reduciendo el lastre administrativo y burocrático, sistémico, en definitiva, se podrán canalizar las esperanzas de una ciudadanía madura y políticamente responsable en Estados, «más allá del Estado nacional», por emplear una expresión del propio Habermas.

APÉNDICE:
EL ANÁLISIS POLÍTICO DE JÜRGEN HABERMAS
(Selección de temas y textos)

A diferencia de otros pensadores, la obra de Habermas no ha perdido contacto con la realidad. Incluso su proyecto teórico más ambicioso —la pragmática universal, que conforma la clave de bóveda de su Teoría de la Sociedad— pretende conformarse según los parámetros empíricos de las ciencias reconstructivas. De hecho, puede decirse que la trayectoria de Habermas ha estado marcada por su temprana colaboración en medios escritos, desde los que pretendía dar a conocer razones para los cambios sociales y políticos y regenerar los espacios públicos de discusión. No en vano muchos le han considerado como un intelectual comprometido con su tiempo, como un crítico ilustrado.

Con independencia de que en los ensayos más especulativos puedan encontrarse rastros de ese análisis social y político, ha sido un acierto recopilar sus textos más breves, más divulgativos y más atentos a contextos prácticos, en lo que se conocen como *Kleine politische Schriften*, publicados en serie desde el año 1981. En ellos, sin descartar la precisión ni la rigurosidad, Habermas expone abiertamente sus opiniones sobre los acontecimientos más acuciantes de su tiempo: el problema de la historia alemana, la polémica instalación de misiles en territorio alemán al principio de la década de los ochenta, el papel de la desobediencia civil en las sociedades democráticas, la deriva del capitalismo global, la vertiente cultural de las constituciones, la relación entre ciudadanos creyentes y creyentes, el futuro de la Unión Europea, los derechos humanos, el multiculturalismo...

En los últimos años, sin embargo, hay un tema recurrente en los escritos políticos de Habermas: el del futuro de la sociedad y la posibilidad de formas de organización políticas «más allá del Estado nacional»[35]. Este tipo de reflexiones están motivadas por la intensificación de relaciones a nivel global que, sin embargo, suelen reducirse a interacciones de tipo económico. Como crítico del capitalismo avanzado —un modelo que socava, por decirlo así, los fundamentos ético-políticos del mundo de la vida social— Habermas apuesta por reorientar prácticamente el proceso de globalización. Porque, en efecto, lo que hay que plantear y repensar, a su juicio, es la relación entre política y economía, para evitar que los imperativos sistémicos de la racionalidad economicista no terminen ahogando el sentido originario de la política como forma de interacción comunicativa[36].

Ante la pérdida de relevancia de la política, maniatada por la fuerza predominante de las embestidas económicas, Habermas encuentra dos posibilidades: el retorno a formas arcaicas de

---

[34] Nos referimos a *Tiempo de transiciones*, Trotta, Madrid, 2004; *El Occidente escindido*, Trotta, Madrid, 2006, y *¡Ay, Europa!*, Trotta, Madrid, 2008.

[35] Cfr. J. HABERMAS, *Más allá del Estado nacional*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998. Ver también *La inclusión del otro*, *op. cit.*

[36] Cfr. J. HABERMAS, *Tiempo de transiciones*, Trotta, Madrid, 2004, p. 16.

lo político —que identifica con una amenaza conservadora en la estela de Schmitt o Strauss, por ejemplo— o una regeneración de la política moderna e ilustrada, que nazca de la sociedad civil y que exija a la ciudadanía tomar directamente los mandos directivos del poder, si no se quiere que la política supranacional quede configurada exclusivamente por el intercambio económico[37]. Porque el poder ha de ser domesticado práctico-vitalmente.

La misma crítica aplica el análisis habermasiano al futuro de la Unión Europea, otro tema que aparece repetidamente en sus escritos. Su visión de la realidad europea constituye un espejo en miniatura de su visión de las relaciones internacionales. Según Habermas, a Europa le falta política y le sobra mercado[38]. Porque teniendo en cuenta que hay un agotamiento del modelo de política tradicional —centrado en el Estado y en las disposiciones del poder administrativo, pero en esencia al arbitrio de poderes fácticos— vuelve a incidir en la necesidad de que los ciudadanos tomen su responsabilidad y que la esfera pública, por medio de la deliberación, interceda las formas políticas. ¿En qué medida será posible esto? Habermas entiende que la reorientación de la política europea exige tres pasos: en primer lugar, crear una sociedad europea, de ciudadanos europeos —pues aunque el reconocimiento de la ciudadanía europea está explícitamente recogido en sus disposiciones normativas, no es una realidad viva por no proceder de los ciudadanos—; en segundo término, se tiene que crear un espacio público que englobe a toda Europa y nada más fácil en la actualidad, porque se cuenta con instrumentos tecnológicos adecuados que pueden no sólo facilitar las comunicaciones sino intensificar los encuentros comunicativos; en tercer y último lugar, tiene que procederse a la consolidación de una base cultural para la política europea, algo que será posible en la medida en que se cumplan los dos requisitos anteriores[39]. Pero esa Europa pensada por Habermas no es un paso final, sino un paso intermedio que en la búsqueda de una «sociedad mundial sin gobierno mundial»[40].

El proyecto político práctico de Habermas está marcado por el deseo de profundizar en la política democrática, por su anhelo por reducir el déficit democrático que percibe tanto en el estado nacional como en las alternativas internacionales, demasiado escoradas hacia lo económico[41]. Pero su modelo cosmopolita exige una aclaración: Habermas no se mantiene en esa perspectiva esperanzadora de un Derecho Internacional, puesto que tal formulación deja en pie el protagonismo del Estado —y, con ello, del poder administrativo y la amenaza de funcionalización—; Habermas busca ahondar en un Derecho Cosmopolita cuyos titulares son los ciudadanos, verdaderos artífices de la política deliberativa[42]

Si, por un lado, Habermas presta atención a la fuerza de los imperativos económicos, a raíz del 11-S comenzó a considerar más detenidamente el fenómeno del terrorismo global Según Habermas éste se caracteriza por ser un fenómeno totalmente nuevo que se configura en red y que diluye, hasta grados impresionantes, al enemigo y al adversario. Los Estados no saben con quién luchar. Además de criticar los medios de la respuesta violenta —que nos retrotraen al momento de unilateralismo y a una visión realista de las relaciones internacionales—, el pensador alemán conecta el odio a Occidente con aquella deriva consumista que vacía de contenido normativo los fundamentos sociales y políticos y que se esconde también en las formas cosificadoras de las interacciones, propias o, mejor dicho, más frecuentes, en países desarrollados por razones obvias[43].

En definitiva, los escritos políticos de Habermas buscan ofrecer una respuesta al agotamiento de la praxis política, un agotamiento cuya causa encuentra en ese proceso de modernización

[37] Cfr. J. HABERMAS, *Tiempo de transiciones*, *op. cit.*, p. 93; *El Occidente escindido*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 25 y 61.

[38] Cfr. J. HABERMAS, *Tiempo de transiciones*, *op. cit.*, p. 105; *¡Ay, Europa!*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 107 ss.

[39] Ibíd., p. 126.

[40] Lo mismo ocurriría en las organizaciones internacionales, como, por ejemplo, la ONU. Cfr. *Tiempo de transiciones*, *op. cit.*, p. 106.

[41] Cfr. J. HABERMAS, *El Occidente escindido*, *op. cit.*, p. 75.

[42] Ibíd., p. 123.

[43] Ibíd., p. 23.

parcial al que se refiere en *Teoría de la acción comunicativa*. El paso previo para la regeneración democrática del poder político y la instauración de un modelo deliberativo, depende del cambio radical de la actitud de los ciudadanos[44]. Habermas apuesta por el individuo, responsable y racional, para que en su interacción con otros sujetos y a través de los complejos comunicativos, tanto formales como informales, redima moral y políticamente una forma de ejercicio de poder anónima, reductiva y economicista.

Al hilo de esta necesidad de inyectar savia moral y cultural en la esfera pública, Habermas se ha pronunciado sobre el problema de la secularización en las sociedades modernas y la alternativa del laicismo. Tanto en su famoso debate con el entonces cardenal Ratzinger, como posteriormente en multitud de escritos, Habermas ha señalado que en las sociedades actuales las fuentes de la solidaridad se han secado. Con ello quiere indicar que la «colonización» del mundo de la vida por parte del sistema ha devaluado el contenido axiológico moral de la praxis política, inundándolo de expectativas espurias. Una de las maneras para cambiar ese trágico estado de cosas, según Habermas, es a través de la apropiación laica o secular de los contenidos de verdad de las tradiciones religiosas. Frente a otros pensadores —como, por ejemplo, Paolo Flores D'Arcais— que sostienen que el espacio público debe seguir la lógica de la «razón autónoma» y de los mensajes universalistas —y que, en consecuencia, se ha de prohibir toda manifestación con vínculos religiosos—, Habermas cree que la política ha de aprovechar los contenidos de las tradiciones religiosas, explotar su potencial semántico, por emplear sus propios términos. Su propuesta no es laicista, sino laica o secular. En este sentido, afirma que en los espacios comunicativos no formales los ciudadanos creyentes pueden apelar a sus creencias, siempre que éstas tengan posibilidad de trasmitir perspectivas universalistas y siempre que se acreditan como tales en la traducción de su sustancia normativa al lenguaje de la razón universal. En esta tarea de traducción de los mensajes religiosos tienen que ayudar también los ciudadanos no creyentes, ya que de otra forma se rompería la simetría de la esfera pública.

SELECCIÓN DE TEMAS Y TEXTOS

LA SOCIEDAD MUNDIAL

J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999. En este libro Habermas expone las principales características de su política deliberativa, examina los problemas derivados de la conformación pluralista de las sociedades contemporáneas y los riesgos de los individuos con la intensificación de las relaciones internacionales.

— «De la política del poder a la sociedad civil mundial», *Tiempo de transiciones*, Trotta, Madrid, 2004, p. 29.

— «¿Tiene alguna posibilidad la constitucionalización del Derecho Internacional?», *El Occidente escindido*, Trotta, Madrid, 2006, p. 113.

— «Constitucionalización del Derecho Internacional y problemas de legitimación de una sociedad mundial constitucionalizada», *¡Ay, Europa!*, Trotta, Madrid, 2009, p.107.

EUROPA

J. HABERMAS, «Euroescepticismo, Europa de los mercados o Europa de los ciudadanos (del mundo)», *Tiempo de transiciones*, pp. 91 ss.

— «¿Necesita Europa una Constitución?», *Tiempo de transiciones*, pp. 111 ss.

— «El 15 de febrero, o lo que une a los europeos», *El Occidente escindido*, pp. 45 ss.

— «¿El núcleo europeo como contrapoder», *El Occidente escindido*, p. 55.

— «¿Es necesaria una identidad europea? ¿Y es posible», *El Occidente escindido*, pp. 71 ss.

[44] Cfr. J. HABERMAS, *¡Ay, Europa!*, *op. cit.*, pp. 129 ss.

— «¿Qué significa una sociedad "postsecular"? Una discusión sobre el Islam en Europa», *¡Ay, Europa!*, pp. 64 ss.
— «La política de Europa en un callejón sin salida. Alegato a favor de una política de integración escalonada», *¡Ay, Europa!*, pp. 81 ss.

TERRORISMO

J. HABERMAS, «Fundamentalismo y terror», *El Occidente escindido*, pp. 13 ss.
— «Una entrevista sobre la guerra y la paz», *El Occidente escindido*, p. 87.

RELIGIÓN Y POLÍTICA

J. HABERMAS, «¿Qué significa una sociedad "postsecular"? Una discusión sobre el Islam en Europa», *¡Ay, Europa!*, pp. 64 ss.
J. HABERMAS y J. RATZINGER, *Dialéctica de la secularización*, Encuentro, Madrid, 2006.
J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006.

COLECCIÓN «CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO» DE EDITORIAL TECNOS

ALAIN (Émile Chartier): *El ciudadano contra los poderes*, estudio preliminar de Eloy García, traducción de Joaquín González Ibáñez.

AL-FARABI, Abu Nasr: *La Ciudad Ideal*, 3.ª ed., presentación de Miguel Cruz Hernández, traducción de Manuel Alonso Alonso.

ANÓNIMO / AUTOR DESCONOCIDO / VARIOS AUTORES: *Código de Hammurabi*, 4.ª ed., estudio preliminar, traducción y comentarios de Federico Lara Peinado.

— *El Libro de las bestias*, edición de Ramón Llull, traducción de Laureano Robles Carcedo.

— *Himnos sumerios*, 2.ª ed., edición de Federico Lara Peinado.

— *La Constitución de Weimar. La Constitución alemana de 11 de agosto de 1919*, «Valoración de conjunto sobre la experiencia constitucional» por Costantino Mortati, «El proceso constituyente» por Walter Jellinek, «Comentario sistemático de sus preceptos» por Ottmar Bühler.

— *Libro de los muertos*, 5.ª ed., estudio preliminar, traducción y notas de Federico Lara Peinado.

— *Los primeros Códigos de la humanidad*, 2.ª ed., estudio preliminar, traducción y notas de Federico Lara Peinado y Federico Lara González.

— *Poema de Gilgamesh*, 4.ª ed., edición y traducción de Federico Lara Peinado.

ANÓNIMO CLANDESTINO (SIGLOS XVII-XVIII): *La vida y el espíritu del Señor Benedicto de Spinosa o Tratado de los tres impostores (Moisés, Jesucristo y Mahoma)*, estudio preliminar, edición, notas y traducción de Pedro Lomba, estudio de contextualización de Pierre-François Moreau.

ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, estudio preliminar de Salvador Rus Rufino y Joaquín E. Meabe, traducción de Salvador Rus.

AVERROES, Ibn Rushd: *Exposición de la República de Platón*, 6.ª ed., traducción y estudio preliminar de Miguel Cruz Hernández.

AVICENA: *Tres escritos esotéricos*, 3.ª ed., estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Cruz Hernández.

AZAÑA, Manuel: *Sobre la autonomía política de Cataluña*, edición de Eduardo García de Enterría.

BAILYN, Bernard: *Los orígenes intelectuales de la Revolución americana* (en preparación), estudio preliminar de Víctor Méndez Baiges.

BECCARIA, Cesare de: *De los delitos y las penas*, estudio preliminar de José Jiménez de Villarejo, traducción de Juan Antonio de las Casas.

BENTHAM, Jeremy: *Un fragmento sobre el Gobierno*, 2.ª ed., estudio preliminar, traducción y notas de Enrique Bocardo Crespo

BODIN, Jean: *Los seis libros de la República*, 4.ª ed., edición y traducción de Pedro Bravo Gala.

BOLÍVAR, Simón: *Obra política y constitucional*, edición de Eduardo Rozo Acuña.

BRUTUS, Stephanus Junius: *Vindiciae contra Tyrannos*, estudio preliminar de Benigno Pendás, traducción de Piedad García-Escudero. estudio de contextualización de Harold Laski,

CAMPANELLA, Tommaso: *La ciudad del sol*, edición y traducción de Miguel Ángel Granada.

CATÓN, Marco Porcio: *De agri cultura*, estudio preliminar, traducción y notas de Amelia Castresana.

CICERÓN, Marco Tulio: *Sobre los deberes* (en preparación), ed. bilingüe, edición de José Guillén Caballero, traducción de José Guillén Caballero.

CLAUSEWITZ, Carl von: *De la guerra*, ed. abreviada, estudio preliminar y guía para la lectura de la obra por Bernard Brodie, traducción de Celer Pawlowsky.

CONSTANT, Benjamin: *Del espíritu de conquista y de la usurpación*, estudio preliminar y notas de María Luisa Sánchez-Mejía, traducción de Ana Portuondo Pérez.

— *Sobre la posibilidad de instaurar una Constitución republicana en un gran país (Fragmentos de una obra inacabada)*, (en preparación), estudio preliminar y notas de M.ª Luisa Sánchez-Mejía, traducción de Ana Portuondo, estudio de significación constitucional de Eloy García.

CONSTANT, Benjamin, y KANT, Immanuel: *¿Hay derecho a mentir? La polémica entre Constant y Kant* (en preparación), edición de Gabriel Albiac.

COPÉRNICO, Nicolás: *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes)*, 2.ª ed., estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Mínguez Pérez.

DANTE ALIGHIERI: *Monarquía*, 2.ª ed., estudio preliminar, traducción y notas de Laureano Robles Carcedo y Luis Frayle Delgado.

DESCARTES, René: *Discurso del método*, 6.ª ed., edición y traducción de Eduardo Bello Reguera.

— *Las pasiones del alma*, edición de José Antonio Martínez, traducción de José Antonio Martínez y Pilar Andrade Boué.

EDHARD, Johann Benjamin, y otros: *¿Qué es la ilustración?*, 5.ª ed., edición de Agapito Maestre Sánchez, traducción de Agapito Maestre Sánchez y José Romagosa Fisa.

EPICURO: *Obras*, edición de M. Jufresa Muñoz, traducción de Monserrat Jufresa Muñoz, Monserrat Camps y Francesca Mestre.

ERASMO DE ROTTERDAM: *Educación del príncipe cristiano,* 2.ª ed., edición de Pedro Jiménez Guijarro, traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín.

— *Escritos de crítica religiosa y política*, estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Ángel Granada.

FEUERBACH, Ludwig: *Escritos en torno a la esencia del cristianismo*, 2.ª ed., edición y traducción de Luis Miguel Arroyo Arrayás.

FORSTHOFF, Ernest: *Estado de Derecho en mutación* (en preparación), estudio preliminar de Lorenzo Martín-Retortillo, «De la *Daseinvorsorge* a la *Gewährleistungstaat*» por José Joaquim Gomes Canotilho.

FOUCAULT, Michel: *Sobre la ilustración*, 2.ª ed., edición de Javier de la Higuera, traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo.

FRAY LUIS DE LEÓN: *Escritos sobre América*, 2.ª ed., estudio preliminar, traducción y notas de Andrés Moreno Mengíbar y Juan Martos Fernández.

GIERKE, Otto von: *Johannes Althusius y el nacimiento histórico del contractualismo* (en preparación), estudio preliminar de Benigno Pendás, traducción de Pedro Madrigal,estudio de contextualización de Carl J. Friedrich.

GOETHE, Johann Wolfgang von: *Teoría de la naturaleza*, 2.ª ed., edición de Diego Sánchez Meca.

GRACIÁN, Baltasar: *El arte de la prudencia* (en preparación), estudio preliminar de Elena Cantarino.

HAN FEI ZI: *El arte de la política (Los hombres y la ley)*, 2.ª ed., estudio preliminar de Pedro San Ginés Aguilar, traducción de Yao Ning y Gabriel García-Noblejas.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *La Constitución de Alemania*, estudio preliminar, traducción y notas de Dalmacio Negro Pavón.

HEIDEGGER, Martin: *La autoafirmación de la universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista de Spiegel*, 3.ª ed., traducción de Ramón Rodríguez García.

HOBBES, Thomas: *De Cive* (en preparación), traducción de André Catrysse.

— *Del ciudadano y Leviatán* (Antología), 7.ª ed. en preparación, estudio preliminar y antología de Enrique Tierno Galván, traducción de André Catrysse y Manuel Sánchez Sarto, estudio de contextualización de Richard Tuck.

— *Del ciudadano y Leviatán*, 6.ª ed., estudio preliminar y antología de Enrique Tierno Galván, traducción de Enrique Tierno Galván y Manuel Sánchez Sarto.

HUMBOLDT, Wilhelm von: *Los límites de la acción del Estado*, 2.ª ed., estudio preliminar, traducción y notas de Joaquín Abellán.

HUME, David: *De los prejuicios morales y otros ensayos*, 2.ª ed., edición de Sofía García Martos y José Manuel Panea Márquez, traducción de José Manuel Panea Márquez.

— *Ensayos políticos*, 3.ª ed., edición de Josep M. Colomer, traducción de César Armando Gómez.

— *Historia natural de la religión*, 3.ª ed., edición de Carlos Mellizo.
— *Tratado de la naturaleza humana*, 4.ª ed., edición preparada por Félix Duque.
HUSSERL, Edmund: *Meditaciones cartesianas*, 3.ª ed., edición y traducción de Mario A. Presas.
KANT, Immanuel: *Antropología práctica*, 2.ª ed., edición de Roberto Rodríguez Aramayo.
— *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, 3.ª ed., edición de Roberto Rodríguez Aramayo, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero.
— *La Metafísica de las Costumbres*, 4.ª ed., estudio preliminar de Adela Cortina, traducción y notas de Adela Cortina y Juan Conill Sancho.
— *Sobre la paz perpetua*, 7.ª ed., presentación de Antonio Truyol y Serra, traducción de Joaquín Abellán García.
— *Teoría y práctica*, 4.ª ed., edición de Roberto Rodríguez Aramayo, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Juan Miguel Palacios García y M. Francisco Pérez López.
KELSEN, Hans: *El Estado como integración*, 2.ª ed., edición de Juan Antonio García Amado.
— *Escritos sobre Justicia Constitucional* (en preparación), estudio preliminar de Germán Fernández Farreres.
LA BOÉTIE, Étienne de: *Discurso de la servidumbre voluntaria*, ed. bilingüe, versión española, estudio preliminar y notas de José de la Colina.
LA PERGOLA, Antonio: *Residuos del contractualismo en la Teoría del Estado Federal* (en preparación), estudio preliminar de Miguel Herrero de Miñón, estudio de contextualización y traducción de Augusto Martín de la Vega.
LAMBERT, Édouard: *El gobierno de los jueces*, estudio preliminar de Luis Pomed, traducción y adaptación de Félix de la Fuente.
LAS CASAS, Bartolomé de: *Brevísima relación de la destruición de las Indias*, 3.ª ed., edición de Isacio Pérez Fernández.
LINCOLN, Abraham: *El Discurso de Gettysburg y otros escritos sobre la Unión*, edición y traducción de Javier Alcoriza Vento y Antonio Lastra Meliá.
LIPPMANN, Walter: *Libertad y prensa*, traducción, introducción y notas de Hugo Aznar.
LOCKE, John: *Carta sobre la Tolerancia*, 6.ª ed., estudio preliminar y traducción de Pedro Bravo Gala, estudio de contextualización de John Dunn.
— *Compendio del ensayo sobre el entendimiento humano*, 2.ª ed., edición de Juan José García Norro y Rogelio Rovira Madrid.
— *La ley de la naturaleza*, edición y traducción de Carlos Mellizo.
— *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, 2.ª ed., traducción, introducción y notas de Carlos Mellizo, estudio preliminar de Peter Laslett, estudio de contextualización de Víctor Méndez Baiges.
LUTERO, Martín: *Escritos políticos*, 3.ª ed., estudio preliminar y traducción de Joaquín Abellán.
MAQUIAVELO, Nicolás: *Del arte de la guerra*, 4.ª ed., estudio preliminar, traducción y notas de Manuel Carrera Díaz, estudio de contextualización de Felix Gilbert.
— *Discursos sobre las décadas de Tito Livio* (en preparación), estudio preliminar y traducción de Juan Manuel Forte Monge, estudio de contextualización de Félix Gilbert.
— *El Príncipe*, ed. bilingüe, texto italiano establecido por Giorgio Inglese, estudio preliminar, traducción y notas de Helena Puigdoménech, estudio de contextualización de John Pocock.
— *Escritos de Gobierno* (en preparación), edición y traducción de M.ª Teresa Navarro Salazar.
— *Escritos políticos breves*, 2.ª ed., edición y traducción de M.ª Teresa Navarro Salazar.
— *Historia de Florencia*, estudio preliminar, traducción y notas de Félix Fernández Murga, estudio de contextualización de Felix Gilbert.
— *La Mandrágora*, estudio preliminar y traducción de Helena Puigdomènech.
— *Vida de Castruccio Castracani* (en preparación), traducción de Helena Puigdomènech.
MARCO AURELIO ANTONINO: *Pensamientos. Cartas. Testimonios*, 2.ª ed., estudio preliminar, traducción y notas de F. Javier Campos Daroca.
MARSILIO DE PADUA: *El defensor de la paz*, 2.ª ed., estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez.
MILL, John Stuart: *Coleridge*, estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Mellizo.

— *Del gobierno representativo*, 4.ª ed., edición de Dalmacio Negro Pavón, traducción de Marta C. C. de Iturbe.
MILTON, John: *Areopagítica*, ed. bilingüe, estudio preliminar de Marc Carrillo, traducción, edición y notas de Joan Curbet.
MONTESQUIEU: *Cartas persas*, 3.ª ed., estudio preliminar de Josep M. Colomer, traducción de José Marchena.
— *Del espíritu de las leyes*, 6.ª ed., edición de Enrique Tierno Galván, traducción de Mercedes Blázquez Polo y Pedro de Vega.
MORO, Tomás: *Utopía*, 4.ª ed., edición de Antonio Poch, traducción de Emilio García Estébanez.
OCKHAM, Guillermo de: *Sobre el gobierno tiránico del papa*, 2.ª ed., estudio preliminar, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián.
PESTALOZZI, Johann H.: *Cartas sobre educación infantil*, 3.ª ed., edición y traducción de José María Quintana Cabanas.
PLATÓN: *El banquete*, 2.ª ed., edición y traducción de Luis Gil.
POCOCK, John Greville Agard: *La Ancient Constitution y el derecho feudal*, 2.ª ed., traducción de Santiago Díaz Sepúlveda y Pilar Tascón Aznar, estudio de contextualización de Julio A. Pardos.
POMPONAZZI, Pietro: *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, estudio preliminar, traducción y notas de José Manuel García Valverde.
QUEVEDO, Francisco de: *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, 2.ª ed., edición de Eduardo Acosta Méndez.
ROOSEVELT, Franklin Delano: *Discursos del New Deal* (en preparación), edición, traducción y estudio preliminar de José María Rosales.
ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*, 2.ª ed., edición de Quintín Calle Carabias y José Rubio Carracedo, traducción de Quintín Calle Carabias.
— *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, 5.ª ed., estudio preliminar, traducción y notas de A. Pintor Ramos.
— *El contrato social o principios de derecho político*, 5.ª ed., estudio preliminar y traducción de M.ª José Villaverde.
— *Escritos polémicos*, 2.ª ed., estudio preliminar de José Rubio Carracedo, traducción y notas de Quintín Calle Carabias.
SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von: *Filosofía del arte*, 2.ª ed., edición y traducción de Virginia López-Domínguez.
SCHMITT, Carl: *Catolicismo romano y forma política*, estudio preliminar de Ramón Campderrich Bravo, traducción y notas de Pedro Madrigal.
— *Escritos sobre la dictadura* (en preparación), estudio preliminar de José M.ª Baño León.
— *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, estudio preliminar y notas de Manuel Aragón, traducción de Pedro Madrigal, estudio de contextualización de Ellen Kennedy.
— *Posiciones ante el Derecho* (en preparación), estudio preliminar y traducción de Montserrat Herrero.
SCHMITT, Carl, y KELSEN, Hans: *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la Constitución versus ¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*, estudio preliminar de Giorgio Lombardi, traducción de Manuel Sánchez Sarto y Roberto J. Brie.
SCHOPENHAUER, Arthur: *Los designios del Destino*, 3.ª ed., estudio preliminar, traducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo.
SÉNECA, Lucio Anneo: *Diálogos*, 4.ª ed., edición y traducción de Carmen Codoñer.
— *Sobre la clemencia*, ed. bilingüe, 3.ª ed., estudio preliminar y traducción de Carmen Codoñer Merino.
SEPÚLVEDA, Juan Ginés de: *Diálogo llamado Demócrates* (en preparación), edición de Francisco Castilla Urbano.
SPINOZA, Baruch: *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, 2.ª ed., edición y traducción de Jean Paul Margot y Lelio Fernández.

— *Tratado teológico-político. Tratado político*, 5.ª ed., introducción de M.ª José Villaverde Rico, estudio preliminar, traducción y notas de Enrique Tierno Galván.

THOREAU, Henry David: *Desobediencia civil y otros escritos*, 4.ª ed., edición de Juan J. Coy Ferrer, traducción de M.ª Eugenia Díaz.

TOCQUEVILLE, Alexis de, y BEAMONT, Gustave de: *Del sistema penitenciario en Estados Unidos y su aplicación en Francia*, edición y traducción de Juan Manuel Ros Cherta y Juan Sauquillo González.

TOMÁS DE AQUINO, Santo: *La monarquía*, 4.ª ed., estudio preliminar de Eudaldo Forment, edición y traducción de Ángel Chueca y Laureano Robles Carcedo.

VICO, Giambattista: *Ciencia nueva*, presentación de León Pompa, prólogo de José Manuel Romay Becaría, yraducción de Rocío de la Villa Ardura.

VITORIA, Francisco de: *La ley*, 2.ª ed., estudio preliminar y traducción de Luis Frayle Delgado.

— *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, 2.ª ed., edición y traducción de Luis Fraile Delgado, Estudio de contextualización de Leandro Martínez-Cardós.

VIVES, Juan Luis: *El socorro de los pobres. La comunicación de bienes*, 2.ª ed., edición y traducción de Luis Fraile Delgado.

— *Introducción a la sabiduría. El Sabio*, estudio preliminar y versión de Luis Frayle Delgado.

VOLTAIRE: *Filosofía de la Historia*, 2.ª ed., estudio preliminar, traducción y notas de Martín Caparrós.

WASHINGTON, George: *Escritos*, estudio preliminar y edición de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, traducción de Javier Alcoriza, José María Jiménez y Antonio Lastra.

WINSTANLEY, Gerard: *La Ley de la libertad*, estudio preliminar y traducción de Enrique Bocardo Crespo.

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología. Vols. I* y *II*, estudios preliminares de Javier Sádaba y Luis Manuel Valdés.

ESTA obra es un trabajo colectivo de investigación donde se ha explorado una nueva perspectiva para abordar la Historia del Pensamiento Político. Aunque se centre en un canon estándar de grandes pensadores políticos, no se trata de otra Historia de las Ideas Políticas. Su originalidad radica en la atención que se ha prestado a la existencia de un canon alternativo de obras y textos centrados en el «Análisis Político» que podemos encontrar en casi todos los grandes pensadores. Éstos desarrollaron dos líneas de reflexión política: junto a la tradicional de reflexión teórico-política abstracta, contenida en sus obras más célebres (*Política*, de Aristóteles; *Leviatán*, de Hobbes, etc.), ha existido siempre otro enfoque más *situado* en los aconteceres y hechos que les circundaron. Con ello, nos introducimos en un «segundo canon» de grandes obras cercanas a la Ciencia Política, por ejemplo: *La Constitución de Atenas* (Aristóteles), la política exterior europea del Renacimiento (*Legaciones*, de Maquiavelo), la Inglaterra del siglo XVII (*Behemoth*, de Hobbes), etc. Así, se ha logrado fusionar la tradicional Historia del Pensamiento Político con un enfoque pionero de Historia de la Ciencia Política, en un diálogo de la historia consigo misma.

En cuanto a la estructura del libro, su primera parte está dedicada a cuestiones preliminares de «Historiografía y Metodología», donde encontramos textos originales de John Pocock y de Quentin Skinner. La segunda parte, titulada «El Análisis Político en sus autores», se centra propiamente en el Análisis Político que han desarrollado los grandes pensadores de la historia. A este efecto, se dedica un capítulo a cada uno de los autores seleccionados, hasta rozar la treintena. Estos capítulos han sido posteriormente agrupados según las principales épocas históricas: antigua y medieval; temprano-moderna, moderna y contemporánea. Entre los destacados especialistas que participan en esta obra, figuran firmas reconocidas: Joaquín Abellán, Roberto Aramayo, Salvador Giner, Dalmacio Negro, Benigno Pendás o Salvador Rus, entre otros.

La obra encierra un interés esencial para todo tipo de estudiosos e investigadores en la Historia de las Ideas Políticas o del Pensamiento Político. E igualmente se dirige a estudiosos de las Ciencias Sociales, como politólogos y sociólogos, pues se trata a un tiempo de una Historia de las Ciencias Sociales y de la Ciencia Política. Asimismo, los cultivadores de la Historia pueden encontrar en el libro el acceso a una original narración de la Historia Política *desde dentro*, con la altura de los grandes pensadores. Por último, es de provecho para todos los profesionales y teóricos que, desde los ámbitos mediáticos o de las relaciones internacionales, se dediquen al Análisis Político actual y quieran conocer los enfoques desarrollados por los grandes clásicos.

ISBN 978-84-309-5270-0



tecnos

1209348
www.tecnos.es